فلسفه و تاریخ اندیشه

از زایش تا توقف معنا

زرتشت، دگرگونی دین ایرانی، ظهور مهر و مانی

و جست‌وجوی دوبارهٔ انسان برای هستی و معنا

دکتر اهورا خلیلی

قطع وزیری

از زایش تا توقف معنا

نسخهٔ ویراسته و بسط‌یافته

دکتر اهورا خلیلی

از زایش تا توقف معنا

زرتشت، دگرگونی دین ایرانی، ظهور مهر و مانی
و جست‌وجوی دوبارهٔ انسان برای هستی و معنا

۱۴۰۵

شناسنامه

نام کتاب: از زایش تا توقف معنا

پدیدآور: دکتر اهورا خلیلی

عنوان فرعی: زرتشت، دگرگونی دین ایرانی، ظهور مهر و مانی و جست‌وجوی دوبارهٔ انسان برای هستی و معنا

ویرایش: علمی ـ ادبی، بسط‌یافته

موضوع: تاریخ اندیشه در ایران / فلسفهٔ دین / زرتشت / مهر / مانویت / عرفان ایرانی

قطع: وزیری (۱۶۵ × ۲۳۵ میلی‌متر)

حروف‌چینی: وزیرمتن، راست‌چین

نوبت انتشار: نسخهٔ دیجیتال، مرداد ۱۴۰۵

فهرست مطالب

مقدمهٔ نویسنده ۴

وقتی معنا از پرسش جدا می‌شود ۴

بیان مسئله ۷

از یک دین تاریخی تا یک پرسش هستی‌شناختی ۷

روش و دامنهٔ پژوهش ۱۱

بخش نخست؛ زایش پرسش ۱۴

۱. زرتشت؛ آغاز انسانِ انتخابگر ۱۵

۲. اَشَه؛ راستی به مثابهٔ نظم هستی ۱۷

بخش دوم؛ فاصله میان زرتشت و زرتشتی‌گری ۱۹

۳. از پیام به سنت ۲۰

۴. هخامنشیان؛ هنگامی که دین با قدرت هم‌نشین شد ۲۱

بخش سوم؛ مهر و جهان چندلایهٔ ایران ۲۴

۵. اشکانیان؛ ایرانِ چندصدا ۲۵

۶. مهر؛ پیمان، راستی و اعتماد ۲۵

بخش چهارم؛ از دین به نهاد ۲۸

۷. ساسانیان؛ هنگامی که دین دولت شد ۲۹

۸. کرتیر؛ از جست‌وجوی حقیقت تا تثبیت نظم ۳۰

۹. اوستا؛ حافظه‌ای که می‌تواند به حصار تبدیل شود ۳۲

بخش پنجم؛ مانی؛ شورش معنا علیه سکون نهاد ۳۴

۱۰. مانی؛ یک انقلاب معنایی ۳۵

۱۱. مانی و مسئلهٔ شر ۳۶

۱۲. شکست مانی و پیروزی اندیشه ۳۷

بخش ششم؛ پایان یک نظم و آغاز یک جست‌وجوی تازه ۳۹

۱۳. سقوط ساسانیان؛ پایان دولت، نه پایان سنت ۴۰

بخش هفتم؛ بازگشت پرسش در ایران پس از اسلام ۴۲

۱۴. از «چه باید کرد» تا «چگونه باید بود» ۴۳

۱۵. غزالی؛ بحران یقین ۴۴

۱۶. خیام؛ انسان در برابر ناپایداری ۴۵

۱۷. مولوی؛ از دانستن به شدن ۴۷

۱۸. حافظ؛ حقیقت در برابر نهاد ۴۸

بخش هشتم؛ یک حرکت بزرگ معناجویانه ۵۰

۱۹. غزالی، خیام، مولوی و حافظ؛ چهار صدای یک جست‌وجو ۵۱

بخش نهم؛ توقف، ادامه و بازآفرینی ۵۳

۲۰. آیا زرتشتی‌گری متوقف شد؟ ۵۴

بخش دهم؛ بحران بازگشت به گذشته ۵۶

۲۱. ایران؛ میراث یا ایدئولوژی؟ ۵۷

۲۲. پان‌ایرانیسم و خطر تبدیل هویت به غایت ۵۸

۲۳. انسان تاریخی؛ موجودی که نمی‌تواند به عقب بازگردد ۵۹

بخش یازدهم؛ از بازگشت به بازآفرینی ۶۱

۲۴. میراث برای زیستن است، نه پرستیدن ۶۲

۲۵. اگر زرتشت امروز سخن می‌گفت ۶۳

بخش دوازدهم؛ هستی‌شناسی انسان آینده ۶۵

۲۶. از وجود تا معنا ۶۶

۲۷. انسان؛ موجودی در حال شدن ۶۷

۲۸. معنا؛ حلقهٔ اتصال هستی و زندگی ۶۸

بخش پایانی؛ از میراث به آینده ۶۹

۲۹. ایران آینده؛ نه ضد گذشته، نه اسیر گذشته ۷۰

۳۰. نتیجهٔ نهایی؛ از زرتشت تا انسان آینده ۷۰

منابع و مآخذ ۷۶

منابع نخستین و متون ایران باستان ۷۶

پژوهش‌های بنیادین دربارهٔ زرتشت و زرتشتی‌گری ۷۷

منابع مربوط به مهر و میترا ۷۷

منابع مربوط به دورهٔ اشکانی و ساسانی ۷۷

منابع مربوط به مانی و مانویت ۷۸

منابع مربوط به غزالی ۷۸

منابع مربوط به خیام ۷۸

منابع مربوط به مولوی ۷۹

منابع مربوط به حافظ ۷۹

منابع فلسفه و عرفان ایرانی ـ اسلامی ۷۹

منابع تطبیقی دربارهٔ معنا و هستی ۸۰

منابع دانشنامه‌ای ۸۰

یادداشت روش‌شناختی و ملاحظات پایانی نویسنده ۸۱

مقدمهٔ نویسنده

وقتی معنا از پرسش جدا می‌شود

هر تمدنی پیش از آنکه با شکست نظامی یا فروپاشی سیاسی از میان برود، ممکن است در سطحی ژرف‌تر از هم بپاشد: در سطح معنا. تمدن، پیش از آنکه مجموعه‌ای از مرزها، ارتش‌ها و بناها باشد، شبکه‌ای از پرسش‌هاست که انسان را به جهان، به دیگری و به آینده‌اش پیوند می‌دهد. تا وقتی این شبکه زنده است، شکست‌ها ترمیم‌پذیرند؛ نهادها فرو می‌ریزند و از نو ساخته می‌شوند؛ زبان دگرگون می‌شود و اندیشه به راه خود ادامه می‌دهد. اما هنگامی که پرسش از حرکت بازمی‌ایستد، حتی متون مقدس نیز به سنگ تبدیل می‌شوند: باقی می‌مانند، اما دیگر راه به جایی نمی‌برند.

تمدن زمانی زنده است که بتواند دربارهٔ جهان، انسان و آیندهٔ خود پرسش‌های تازه تولید کند. پاسخ، در بهترین حالت، سکوی پرش پرسش بعدی است. فاجعه از آنجا آغاز می‌شود که پاسخ‌های گذشته، به‌جای آنکه آغازگرِ فکر باشند، پایانِ فکر اعلام شوند. آنگاه اندیشه آرام‌آرام از حرکت بازمی‌ایستد؛ نه با فرمان یک شاه، نه با آتش یک کتابخانه، بلکه با عادتِ ذهن به تکرار.

این کتاب از همین نقطه آغاز می‌شود.

زرتشت برای تاریخ اندیشهٔ ایران تنها یک پیامبر دینی نیست. او، دست‌کم در لایه‌ای که گاهان به ما رسانده است، انسان را در برابر مسئله‌ای بنیادین قرار می‌دهد: انتخاب میان راستی و دروغ، خیر و شر، و مسئولیت آدمی در ساختن آینده. در جهانی که بسیاری از سنت‌های کهن، انسان را تابع تقدیر، قربانی یا مجری مناسک می‌دیدند، گاهان او را به مقام انتخابگر برمی‌کشد. این نقطهٔ آغاز، ظرفیت بزرگی برای یک فلسفه دربارهٔ انسان و

هستی در خود داشت؛ فلسفه‌ای که اخلاق را به هستی‌شناسی می‌پیوندد و آزادی را از سطح میل فردی به سطح مشارکت در نظم جهان می‌رساند.

اما آنچه بعدها در تاریخ به نام زرتشتی‌گری شکل گرفت، دیگر فقط آن پرسش آغازین نبود.

در طول قرن‌ها، سنت‌های کهن ایرانی، آیین‌های گوناگون، اسطوره‌ها، ساختارهای روحانی، مناسک و قدرت سیاسی در آن حضور یافتند. دین، مانند هر پدیدهٔ تاریخی دیگر، لایه‌لایه شد. در دورهٔ ساسانی این لایه‌ها به یکی از پایه‌های مهم نظم سیاسی و اجتماعی تبدیل گردید. حفظ سنت ممکن شد؛ اما بهای آن نیز پرداخت شد: تبدیل تدریجی پرسش زنده به نظام تثبیت‌شدهٔ پاسخ‌ها.

همین‌جا پرسش اصلی کتاب شکل می‌گیرد:

آیا یک اندیشه، هنگامی که به نهاد تبدیل می‌شود، بخشی از آزادی فلسفی خود را از دست می‌دهد؟

برای پاسخ به این پرسش نمی‌توان تنها در محدودهٔ زرتشتی‌گری باقی ماند. باید به مهر و جهان دینی اشکانی نگاه کرد؛ به مانی و تلاش او برای ساختن یک نظام معنایی جهانی؛ و سپس به مسیر اندیشهٔ ایرانی پس از اسلام، جایی که مسئلهٔ هستی و معنا در فلسفه، کلام، عرفان و شعر دوباره به حرکت درآمد.

در این مسیر، غزالی، خیام، مولوی و حافظ را نه به‌عنوان یک مکتب واحد، بلکه به‌عنوان چهار صدای متفاوت در یک جست‌وجوی بزرگ انسانی بررسی خواهیم کرد: جست‌وجویی که از پرسش دربارهٔ راستی آغاز می‌شود و به پرسش دربارهٔ حقیقت، هستی، انسان، عشق، مرگ، آزادی و معنا می‌رسد.

اما این کتاب تنها دربارهٔ گذشته نیست. مسئلهٔ اصلی آن، انسان امروز است.

انسانی که بیش از هر دوره‌ای قدرت، دانش و فناوری در اختیار دارد، اما الزاماً از معنای بیشتری برخوردار نیست. او می‌تواند اقلیم را تغییر دهد، ژن را ویرایش کند،

تصویر جهان را در لحظه به سراسر زمین بفرستد و حتی هوشی بسازد که در برخی کارها از خود او پیشی گیرد. با این همه، هنوز نمی‌داند:

برای چه؟

و شاید این پرسش، مهم‌تر از تمام پاسخ‌هایی باشد که تاکنون به دست آورده‌ایم.

اگر این کتاب لحن داوری دارد، داوری‌اش نه دربارهٔ حقانیت یک دین است و نه دربارهٔ برتری یک دوره بر دورهٔ دیگر. داوری آن متوجه نسبت میان پرسش و نهاد است؛ میان میراث و بت‌وارگی میراث؛ میان ریشه‌ای که تغذیه می‌کند و سقفی که مانع رشد می‌شود. نویسنده می‌کوشد نشان دهد که تاریخ اندیشهٔ ایران را نمی‌توان به خطی ساده از ظهور و سقوط ادیان فروکاست. این تاریخ، بیش از هر چیز، تاریخ جابه‌جایی پرسش معناست.

و اگر خواننده در پایان، به‌جای مجموعه‌ای از پاسخ‌های قطعی، با پرسش‌های دقیق‌تری تنها بماند، این کتاب به مقصود خود نزدیک شده است.

بیان مسئله

از یک دین تاریخی تا یک پرسش هستی‌شناختی

پژوهش حاضر بر یک تمایز بنیادین استوار است:

> **نباید زرتشت را با تمام تاریخ زرتشتی‌گری یکی دانست.**

این تمایز، به ظاهر ساده، در عمل یکی از دشوارترین کارهای تاریخ ادیان است. نام‌ها تداوم می‌یابند؛ متون انباشته می‌شوند؛ نهادها خود را وارث یک بنیان‌گذار معرفی می‌کنند. در نتیجه، ذهن ناآزموده گمان می‌برد که از گاهان تا دینکرد، از یسنای کهن تا وندیداد، و از ندای انتخاب در سرودهای زرتشت تا دستگاه روحانیت ساسانی، با یک واقعیت واحد روبه‌روست. حال آنکه میان این لایه‌ها قرن‌ها تحول زبانی، آیینی، سیاسی و فکری فاصله است.

زرتشت در گاهان، بیش از هر چیز، با انتخاب، راستی، مسئولیت و نسبت انسان با نظم هستی مواجه است. او انسان را مخاطب قرار می‌دهد، نه صرفاً رعیت را؛ از او می‌خواهد بشنود، بیندیشد و برگزیند. زرتشتی‌گری تاریخی اما در مسیر تحول خود به مجموعه‌ای پیچیده از آموزه‌ها، مناسک، اسطوره‌ها، قواعد آیینی، طبقات روحانی و پیوندهای سلطنتی تبدیل شد. در دورهٔ ساسانی این روند به مرحله‌ای رسید که دین و دولت ارتباطی بسیار نزدیک یافتند.

از اینجا مسئلهٔ «توقف» مطرح می‌شود.

باید بی‌درنگ روشن کرد که مقصود از توقف چیست و چه نیست.

منظور از توقف در این پژوهش، نابودی دین زرتشتی نیست. زرتشتیان پس از سقوط ساسانیان سنت خود را حفظ کردند، متون را منتقل نمودند، در ایران و هند زیستند و تا امروز نیز جوامعی زنده و مطالعاتی پویا دارند. مقصود، توقف کامل تفکر در میان زرتشتیان نیز نیست. در هر سنت زنده‌ای، تفسیر، عبادت و اخلاق ادامه می‌یابد.

مقصود، **توقف نسبی یک پروژهٔ فلسفی ـ هستی‌شناختی در مقایسه با ظرفیت آغازین گاهان** است. یعنی این پرسش که آیا سنت زرتشتی توانست مفاهیم بنیادین خود ـ اشَه، انتخاب، مسئولیت، نسبت انسان با هستی، مسئلهٔ شر ـ را در مواجهه با پرسش‌های تازهٔ آدمی به همان اندازه که در آغاز ظرفیت داشت گسترش دهد، یا آنکه بخش بزرگی از نیروی سنت صرف حفظ ساختار آیینی، متنی و اجتماعی شد.

این مسئله زمانی اهمیت بیشتری می‌یابد که آن را در کنار ظهور جریان‌های دیگر بررسی کنیم.

مهر مفاهیم پیمان، اعتماد و راستی را در جهان ایرانی برجسته کرد و اخلاق فردی را به اخلاق اجتماعی پیوند زد. **مانی** در قرن سوم میلادی کوشید دستگاهی جهانی دربارهٔ نور، تاریکی، شر، ماده و رستگاری بنا کند. پس از اسلام، پرسش‌های مربوط به حقیقت و معنا در قالب‌های تازه‌ای ادامه یافتند.

غزالی بحران یقین را به مسئله تبدیل کرد. خیام در برابر ناپایداری جهان، حق حیرت و پرسش را زنده نگه داشت. مولوی حقیقت را از یک گزاره به یک فرایند شدن بدل ساخت. و حافظ نشان داد که حقیقت، هنگامی که در خدمت نهاد و قدرت قرار گیرد، می‌تواند از معنای خود تهی شود.

این مجموعه را نمی‌توان یک مکتب واحد نامید؛ اختلافات آن‌ها جدی، گاه آشتی‌ناپذیر است. اما می‌توان آن را بخشی از یک **حرکت تاریخی معناجویانه** دانست که در آن پرسش انسان از «چه باید کرد؟» به «چگونه باید بود؟» و سپس به «چگونه باید معنا آفرید؟» گسترش یافت.

مسئلهٔ دوم کتاب به زمان حال مربوط است.

امروز بخشی از گفتمان‌های هویتی، به‌ویژه برخی قرائت‌های بازگشت‌گرایانه از ایران‌گرایی، راه حل بحران هویت و معنا را در بازگشت به گذشتهٔ باستانی جست‌وجو می‌کنند. گذشته در این نگاه نه منبع شناخت، بلکه الگوی مطلوب آینده است. انسان معاصر باید خود را با تصویری گزینشی از ایران باستان تطبیق دهد؛ گویی تاریخ یک مسیر انحراف بوده است و رستگاری در بازگشت به نقطهٔ پیش از انحراف.

اما این رویکرد با یک مسئلهٔ فلسفی روبه‌روست:

انسان امروز نمی‌تواند به انسان چند هزار سال پیش تبدیل شود.

او محصول تمام تاریخ خویش است: از ایران باستان تا ایران پس از اسلام، از سنت‌های عرفانی و فلسفی تا جهان مدرن، علم تجربی و فناوری معاصر. حذف لایه‌ای از این تاریخ، انسان را به اصل بازنمی‌گرداند؛ او را تکه‌تکه می‌کند.

بنابراین پرسش اساسی دیگر این نیست که چگونه به گذشته بازگردیم، بلکه این است:

> **چگونه از تمام گذشتهٔ خود برای ساختن معنایی متناسب با انسان آینده استفاده کنیم؟**

از این منظر، هدف کتاب نه دفاع از یک دین است، نه تخریب یک سنت، و نه نفی هویت ایرانی. هدف، بررسی سیر تاریخی معناست. این پژوهش می‌خواهد نشان دهد که هرگاه یک سنت توانسته پرسش را زنده نگه دارد، رشد کرده است؛ و هرگاه پاسخ‌های تاریخی به صورت نهایی و غیرقابل‌پرسش درآمده‌اند، امکان توقف فکری افزایش یافته است.

از همین رو، مسئلهٔ نهایی کتاب به امروز بازمی‌گردد:

جهان معاصر به چه نوع هستی‌شناسی و معناشناسی نیاز دارد؟ آیا می‌توان میان میراث زرتشتی، مفهوم مهر، جسارت معنایی مانی، حیرت خیام، تحول مولوی و

آزادی‌خواهی حافظ، عناصر مشترکی برای ساختن یک افق معنایی تازه استخراج کرد؟ و آیا می‌توان از این میراث، بدون افتادن در دام نوستالژی تاریخی یا ایدئولوژی بازگشت، برای انسان آینده بهره گرفت؟

این کتاب تلاش می‌کند به این پرسش‌ها نزدیک شود؛ نه با وعدهٔ پاسخی نهایی، بلکه با گشودن میدانی که در آن گذشته بتواند دوباره به سخن آید، بی‌آنکه دهان آینده را ببندد.

روش و دامنهٔ پژوهش

این اثر ماهیتی تاریخی ـ تطبیقی و فلسفی دارد. نه تاریخ روایی ادیان است به معنای سال‌شمار رویدادها، نه الهیات اعتقادی، و نه رساله‌ای در فلسفهٔ محض. روش آن را می‌توان هرمنوتیک تاریخی نامید: خواندن متون در لایه‌های زبانی و زمانی خود، و سپس استخراج ظرفیت‌های فلسفی آن‌ها بدون فرافکنیِ یکدستِ مفاهیم امروز بر جهان باستان.

چند اصل روش‌شناختی در سراسر کتاب راهنماست.

یک. در بخش مربوط به زرتشت، تکیهٔ اصلی بر گاهان و متون اوستایی کهن است، با اتکا به پژوهش‌های ایران‌شناسی. گاهان به زبان اوستایی کهن سروده شده‌اند و از نظر زبانی و فکری با اوستای متأخر فاصله دارند. انتساب تمام مضامین یشت‌ها، وندیداد و متون پهلوی به شخص زرتشت، از نظر تاریخی روش دقیقی نیست. در عین حال، انکار هرگونه پیوستگی نیز ساده‌سازی است. آنچه باید حفظ شود، تمایز لایه‌هاست، نه بریدن کامل سنت.

دربارهٔ تاریخ زیست زرتشت در پژوهش‌های معاصر اتفاق نظر وجود ندارد؛ برآوردها از هزارهٔ دوم پیش از میلاد تا سده‌های نزدیک به ظهور هخامنشیان در نوسان‌اند. این اختلاف، برای استدلال کتاب تعیین‌کننده نیست. آنچه اهمیت دارد، محتوای گاهان به‌عنوان کهن‌ترین لایهٔ بازماندهٔ اندیشهٔ ایرانی است، نه تقویم دقیق ولادت سراینده.

دو. در بررسی مهر، میان سنت میترا در جهان هندوایرانی، مهر اوستایی و میترائیسم رومی تمایز گذاشته می‌شود تا از یکسان‌سازی تاریخی پرهیز شود. مهر پدیدهٔ ناگهانی دورهٔ اشکانی نیست؛ ایزدی کهن است که جایگاه، کارکرد و صورت پرستش او در طول زمان دگرگون شده است. میترائیسم امپراتوری روم نیز شاخه‌ای مستقل با صورت‌بندی

آیینی خاص خود است و نباید آن را بی‌واسطه به مهر یشت فروکاست یا از آن نتیجه گرفت.

سه. در بررسی مانی، او نه به‌عنوان «رقیب شخص زرتشت»، بلکه به‌عنوان متفکری متعلق به چند قرن بعد و در متن شرایط دینی و سیاسی ساسانی مطالعه می‌شود. فاصلهٔ زمانی میان گاهان و مانی چندان است که سخن گفتن از «انقلاب علیه زرتشت» گمراه‌کننده است. آنچه محل تحلیل است، نسبت مانی با زرتشتی‌گری نهادی عصر خود است، نه با ندای آغازین گاهان.

چهار. در بخش مربوط به ایران پس از اسلام، غزالی، خیام، مولوی و حافظ به‌عنوان یک مکتب واحد معرفی نمی‌شوند. آن‌ها در چارچوب یک حرکت گستردهٔ معناجویانه در تاریخ اندیشهٔ ایران مطالعه می‌گردند. این چینش، یکسان‌سازی آرا نیست؛ بازشناسی یک دغدغهٔ مشترک در چهار ایستگاه متفاوت است. همچنین حضور این چهار نام به معنای نادیده گرفتن ابن‌سینا، سهروردی، ابن‌عربی یا ملاصدرا نیست. انتخاب آن‌ها از آن روست که هر یک، به نحوی فشرده، بحرانی از بحران‌های نسبت انسان با حقیقت را نمایندگی می‌کنند: یقین، ناپایداری، شدن، و فاصلهٔ حقیقت از نهاد.

پنج. مفهوم «توقف» یک داوری مطلق دربارهٔ ارزش یا حقانیت یک دین نیست. مفهومی تحلیلی است برای مقایسهٔ میزان گسترش تاریخی یک پروژهٔ هستی‌شناختی و معناشناختی. سنت می‌تواند از حیث مناسکی زنده بماند و از حیث فلسفی کند شود؛ می‌تواند متون را حفظ کند و پرسش را از دست بدهد. این تمایز، سنگ‌بنای داوری کتاب است.

شش. منابع دست اول، هرجا ممکن باشد، بر روایت‌های متأخر مقدم‌اند: گاهان و یشت‌ها، کتیبه‌های هخامنشی، کتیبه‌های کرتیر، قطعات مانوی، و متون خودِ غزالی و شاعران. منابع دست دوم ایران‌شناسی و فلسفه، ابزار کنترل ادعا هستند نه جانشین متن. در نقل شعر و رباعی، مسئلهٔ انتساب جدی گرفته می‌شود؛ به‌ویژه در سنت خیامی که مرز میان شاعر تاریخی و «خیامِ ادبی» همواره سیال بوده است.

در نهایت، این پژوهش دعوی جامعیت ندارد. تاریخ دین ایرانی و تاریخ معنا در ایران، هر یک به تنهایی فراتر از ظرفیت یک کتاب‌اند. آنچه در اینجا دنبال می‌شود، یک خط استدلال است: خطی که از زایش پرسش در گاهان آغاز می‌شود، از نهادینه‌شدن ساسانی و شورش معنایی مانی می‌گذرد، در اندیشهٔ ایرانی پس از اسلام دوباره اوج می‌گیرد، و به بحران بازگشت و امکان بازآفرینی در زمان حال می‌رسد.

بخش نخست

زایش پرسش

۱. زرتشت؛ آغاز انسانِ انتخابگر

برای فهم جایگاه زرتشت باید از یک اشتباه رایج فاصله گرفت: اینکه دین زرتشتیِ موجود را یکسره همان چیزی بدانیم که در نخستین لایه‌های آموزه‌های زرتشت وجود داشته است. این اشتباه، هم در میان دوستداران پرشور ایران باستان دیده می‌شود و هم در میان کسانی که کل سنت را به یک جوهر واحد فرو می‌کاهند تا آسان‌تر ستایش یا ردش کنند. تاریخ ادیان چنین جوهری را به ما نمی‌دهد. آنچه می‌دهد، لایه‌هاست.

آنچه به گاهان نسبت داده می‌شود، در مقایسه با بسیاری از لایه‌های متأخر اوستا، تصویری متفاوت از رابطهٔ انسان و حقیقت ارائه می‌کند. گاهان سرودهایی‌اند فشرده، دشوار، خطاب‌گونه و آکنده از تنش فکری. زبان آن‌ها اوستایی کهن است؛ اندیشهٔ آن‌ها کمتر به فهرست ایزدان و بیشتر به تصمیم انسان، به منش، گفتار و کردار، و به سامان هستی نظر دارد.

در گاهان، انسان موجودی است که باید انتخاب کند. جهان عرصهٔ بی‌تفاوتی نیست. هستی، صحنهٔ نزاعی معنادار است و آدمی در این صحنه تماشاگر نیست. انسان در برابر دو مسیر قرار دارد و انتخاب او اهمیت کیهانی و اخلاقی پیدا می‌کند.

در یسنا ۳۰، از دو «مینوی نخستین» سخن گفته می‌شود که یکی به راستی و دیگری به دروغ گرایش دارد. ترجمهٔ دقیق این بندها همواره محل بحث زبان‌شناسان بوده است؛ اما هستهٔ معنایی آن‌ها، با همهٔ اختلافات ترجمه‌ای، روشن است: در آغاز، دو مینوی همزاد در اندیشه و گفتار و کردار رویاروی یکدیگر ایستادند؛ یکی نیک و دیگری بد. نیک‌آگاهان راستی را برگزیدند و دژآگاهان چنین نکردند. آنگاه که این دو مینو به هم رسیدند، زندگی و نازندگی پدید آمد و این تقابل تا فرجام هستی پایدار خواهد ماند.

اهمیت این آموزه در آن است که اخلاق از سطح فرمان بیرونی فراتر می‌رود و به مسئله‌ای دربارهٔ **انتخاب آگاهانهٔ انسان** تبدیل می‌شود. انسان فقط تابع جهان نیست؛

در شکل دادن به آن نیز سهم دارد. او می‌تواند خود را در جهت اشَه قرار دهد یا به دروج بگراید. این گرایش، امری صرفاً عاطفی نیست؛ در اندیشه، گفتار و کردار تجسم می‌یابد. سه گانهٔ معروف پندار نیک، گفتار نیک، کردار نیک، اگر از سطح شعار اخلاقی فراتر برده شود، ساختار یک انسان‌شناسی است: آدمی از جایی آغاز می‌شود که می‌اندیشد، در سخن جهان را نام می‌نهد، و در عمل آن را تغییر می‌دهد.

یسنا ۳۰ بند ۲، که از مشهورترین خطاب‌های گاهانی است، انسان را نه به تقلید، بلکه به شنیدن و سنجیدن فرامی‌خواند: با گوش‌های خویش بهترین را بشنوید و با اندیشهٔ روشن بنگرید؛ هر کس، زن یا مرد، خود باید میان دو راه یکی را برگزیند. حتی اگر جزئیات ترجمه را به متخصص زبان اوستایی واگذاریم، جهت‌گیری فکری متن آشکار است. مخاطب، جمعی منفعل نیست. زن و مرد، هر دو، فراخوانده می‌شوند. معیار، نه تبار و نه قدرت، بلکه شنیدن، اندیشیدن و برگزیدن است.

این یکی از مهم‌ترین ظرفیت‌های فلسفی اندیشهٔ زرتشتی است. در اینجا دین، پیش از آنکه دستگاه نجات یا نظام مناسک باشد، دعوت به مسئولیت است. انسان هم‌کارِ سامان جهان است، نه عروسک تقدیر. شر، هر معنایی که بعدها در الهیات ثنوی یا در متون پهلوی پیدا کند، در این لایهٔ آغازین دست‌کم این خاصیت را دارد که انتخاب را ممکن و معنادار می‌سازد. اگر جهان یکسره نیک می‌بود، یا یکسره مسخر ضرورت، انتخاب محلی نداشت.

البته نباید گاهان را به رساله‌ای در اگزیستانسیالیسم باستانی تبدیل کرد. زرتشت فیلسوف آتن نیست و گاهان نیز نقد عقل محض نیست. او در جهانی دینی سخن می‌گوید: از اهورامزدا، از اشَه، از پاداش و پادافراه، از فرجام. اما درون همین جهان دینی، فضایی گشوده می‌شود که در آن آزادی انسان وزن کیهانی می‌یابد. این فضا، اگر جدی گرفته شود، می‌تواند به فلسفه منجر شود؛ حتی اگر خودِ متن هنوز فلسفه به معنای یونانی کلمه نباشد.

مسئلهٔ این کتاب دقیقاً از همین‌جا آغاز می‌شود: آیا این فضا در تاریخ بعدی سنت گشوده ماند، یا به‌تدریج با مناسک، اسطوره، سلسله‌مراتب و مصلحت دولت تنگ شد؟

۲. اَشَه؛ راستی به مثابهٔ نظم هستی

مفهوم **اَشَه** را نمی‌توان صرفاً معادل «راستگویی» دانست. چنین ترجمه‌ای، هرچند از نظر اخلاقی ستودنی است، از نظر مفهومی فقیر است. اشَه در سنت اوستایی با راستی، نظم، سامان درست، حقیقت و قانون کیهانی پیوند دارد. واژه با ṛtá ودایی خویشاوند است و هر دو به افقی هندوایرانی اشاره می‌کنند که در آن حقیقت، جدا از سامان جهان نیست.

در برابر اشَه، دروج یا دروغ می‌ایستد: نه فقط کذب گفتاری، بلکه بی‌نظمی، کژروی، گسست پیمان، و تباهی سامان. از همین‌جا اخلاق با هستی‌شناسی پیوند می‌خورد. انسان با انتخاب راستی، صرفاً یک رفتار اخلاقی انجام نمی‌دهد؛ خود را در جهت نظم درست جهان قرار می‌دهد. دروغ نیز فقط «حرف ناصواب» نیست؛ نیرویی است که جهان را از درون می‌فرساید.

اگر این ظرفیت را تا نهایت فلسفی آن دنبال کنیم، می‌توانست به پرسش‌هایی بسیار گسترده‌تر منجر شود:

نظم هستی چیست؟ آیا این نظم پیشینی و ثابت است، یا در مشارکت موجودات نیز ساخته می‌شود؟ آزادی انسان چه نسبتی با آن دارد؟ اگر اشَه قانون هستی است، انتخاب انسان چه معنایی دارد؟ آیا خیر صرفاً یک ارزش انسانی است یا ساختاری در خودِ هستی؟ شر از کجا می‌آید: از نقص، از ماده، از انتخاب، یا از نیرویی همزاد؟ انسان چگونه در تغییر جهان مشارکت می‌کند؟ و اگر مشارکت او کیهانی است، مسئولیت او تا کجا گسترده است: تا همسایه، تا جامعه، تا طبیعت، تا فرجام زمان؟

این پرسش‌ها نشان می‌دهد که گاهان ظرفیت یک پروژهٔ فلسفی عمیق را در خود دارد. اشَه می‌توانست پلی باشد میان اخلاق، سیاست، کیهان‌شناسی و حتی بوم‌شناسی: زیرا سامان درست جهان، سامان آب و خاک و آتش و گیاه را نیز در بر می‌گیرد. انسانِ اشَه، در این خوانش، نه مالک طبیعت است و نه بیگانه با آن؛ نگهبان نسبتی است که اگر گسسته شود، هم جهان و هم آدمی آسیب می‌بینند.

اما ظرفیت، به خودی خود، سرنوشت نیست. هر متن بزرگی امکان‌هایی دارد که تاریخ ممکن است برخی را بپروراند و برخی را فروگذارد. متون متأخر زرتشتی اشَه را حفظ کردند، آن را در نیایش و فقه و کیهان‌شناسی جای دادند، و در پیکار نهایی میان خیر و شر نقشی محوری به آن بخشیدند. آنچه محل پرسش است این نیست که مفهوم ناپدید شد؛ این است که آیا توانست، به‌مثابهٔ موتور پرسش، پیوسته افق‌های تازه بگشاید یا بیشتر به رکنی از یک نظام تثبیت‌شده بدل گردید.

گاهان از انسان می‌خواهد انتخاب کند. نهاد دینی، دیر یا زود، از انسان می‌خواهد اطاعت کند. میان این دو دعوت، تمام تنش این کتاب نهفته است.

بخش دوم

فاصله میان زرتشت و زرتشتی‌گری

۳. از پیام به سنت

میان زرتشت و زرتشتی‌گری تاریخی، قرن‌ها فاصله وجود دارد. این فاصله را نباید با داستان ساده‌ای از «انحراف از اصل» توضیح داد. تاریخ ادیان، تاریخ خیانت پیروان به بنیان‌گذار نیست؛ تاریخ زندگی اجتماعی پیام است. پیام، وقتی از حلقهٔ نخستین مخاطبان فراتر می‌رود، ناگزیر لباس جامعه را می‌پوشد: زبان عوض می‌شود، آیین شکل می‌گیرد، حافظه به متن بدل می‌شود، متن به تفسیر نیاز پیدا می‌کند، و تفسیر به مفسر. مفسر نیز، دیر یا زود، جایگاهی اجتماعی می‌خواهد.

اوستای موجود مجموعه‌ای متعلق به یک زمان واحد نیست. لایه‌های مختلف زبانی، آیینی و فکری در آن قابل تشخیص‌اند. گاهان و برخی متون اوستایی کهن، کهن‌ترین لایه‌اند. یشت‌ها، یسنای متأخر، ویسپرد، وندیداد و خرده‌اوستا به افق‌های دیگری تعلق دارند. حتی درون یشت‌ها نیز یکدستی نیست: برخی سرودها بازتاب سنت‌های کهن پیشازرتشتی‌اند که در دستگاه مزدیسنی بازتفسیر شده‌اند.

از این رو، نسبت دادن تمام مفاهیم اوستای متأخر به خود زرتشت، از نظر تاریخی روش دقیقی نیست. ایزدانی که در یشت‌ها با شکوه تمام ستایش می‌شوند، در گاهان یا غایب‌اند یا جایگاهی دیگر دارند. فقه طهارت در وندیداد، جهان‌بینی گاهان نیست. کیهان‌شناسی بندهشن، هرقدر هم که در تداوم سنت باشد، صورت‌بندی سده‌های بعد است.

دین در طول زمان تغییر می‌کند. آیین‌ها افزوده می‌شوند. اسطوره‌ها بازتفسیر می‌گردند. ساختار روحانی شکل می‌گیرد. و هنگامی که دین با قدرت سیاسی پیوند می‌خورد، نیازهای حکومت نیز ممکن است بر شیوهٔ نهادینه‌شدن آن اثر بگذارد. هیچ‌یک از این‌ها لزوماً «فساد» نیست. جامعه بدون آیین نمی‌پاید؛ حافظه بدون متن آسیب‌پذیر

است؛ قدرت بدون مشروعیت لرزان است. مسئله، وقوع این دگرگونی‌ها نیست؛ مسئله، بهایی است که اندیشه در ازای ثبات می‌پردازد.

بنابراین باید میان این چهار سطح تمایز گذاشت:

زرتشت به‌عنوان چهرهٔ تاریخی ـ دینی که دسترسی ما به او از خلال متن است، نه از خلال زندگی‌نامهٔ قطعی؛

گاهان به‌عنوان کهن‌ترین لایهٔ زبانی و فکری؛

اوستای متأخر به‌عنوان مجموعهٔ چندلایهٔ سنت مزدیسنی؛

و **زرتشتی‌گری ساسانی** به‌عنوان صورت نهادی، سیاسی و روحانی دین در امپراتوری متأخر ایران باستان.

این تمایز، کار را دشوارتر و دقیق‌تر می‌کند. دشوارتر، چون دیگر نمی‌توان با یک نام واحد همه چیز را ستود یا نکوهید. دقیق‌تر، چون اجازه می‌دهد بپرسیم در هر مرحله چه چیزی از ظرفیت آغازین باقی ماند، چه چیزی فربه شد، و چه چیزی به حاشیه رفت.

سنت، در بهترین حالت، حافظهٔ یک پرسش است. در بدترین حالت، جانشین پرسش می‌شود. تاریخ زرتشتی‌گری، مانند تاریخ هر دین بزرگی، میان این دو قطب در نوسان بوده است.

۴. هخامنشیان؛ هنگامی که دین با قدرت هم‌نشین شد

کتیبه‌های هخامنشی، به‌ویژه کتیبه‌های داریوش، از حضور پررنگ اهورامزدا در ایدئولوژی سلطنتی حکایت دارند. داریوش در بیستون خود را شاه می‌خواند به خواست اهورامزدا؛ شورش‌ها را با مفهوم دروغ (drauga) پیوند می‌زند؛ و دشمنان را دروغ‌زنانی می‌داند که نظم درست را برهم زده‌اند. خشایارشا نیز از نابودی جایگاه دیوها سخن می‌گوید و پرستش اهورامزدا را در برابر آن می‌نهد.

اینجا مفهومی مانند دروغ دیگر تنها یک مسئلهٔ اخلاقی فردی نیست؛ به مسئله‌ای سیاسی و حکومتی نیز تبدیل می‌شود. دروغ، نامی می‌شود برای شورش، برای مدعیان تاج‌وتخت، برای گسست نظم شاهانه. اشَه ـ حتی اگر واژه به صورت گاهانی‌اش در کتیبه‌ها نیاید ـ در قالب نظم شاهی و خشنودی اهورامزدا سیاسی می‌شود.

این تحول را نباید لزوماً به معنای انحراف دانست. چند نکتهٔ احتیاط‌آمیز لازم است.

نخست آنکه پژوهشگران هنوز دربارهٔ میزان «زرتشتی» بودن دین هخامنشیان همداستان نیستند. اهورامزدا در کتیبه‌ها خدای بزرگ است؛ اما دستگاه کامل امشاسپندان، گاهان، و فقه متأخر در این سنگ‌نبشته‌ها آشکار نیست. آنچه مسلم است، حضور یک الهیات سیاسی مزداپرستانه است، نه لزوماً همان دینی که موبدان ساسانی چند قرن بعد صورت‌بندی کردند.

دوم آنکه هر دین، هنگامی که وارد عرصهٔ اجتماعی می‌شود، ناگزیر با قدرت، قانون و نظم سیاسی مواجه خواهد شد. اخلاقی که فقط در خلوت فرد بماند، تاریخ نمی‌سازد. اشَه اگر حقیقتاً سامان جهان است، دیر یا زود باید به سامان جامعه نیز مربوط شود. مسئله این نیست که داریوش دروغ را سیاسی کرد؛ مسئله این است که پس از سیاسی شدن حقیقت، چه بر سر امکان نقد قدرت می‌آید.

همین‌جا خطر شکل می‌گیرد:

وقتی حقیقت دینی و نظم سیاسی بیش از حد به یکدیگر وابسته شوند، نقد قدرت می‌تواند به معنای نقد مقدسات تلقی شود.

در چنین وضعی، شاه نه فقط نگهبان مرزها، بلکه نگهبان راستی می‌شود؛ و مخالف نه فقط رقیب سیاسی، بلکه دروغ‌زن. این منطق، در کوتاه‌مدت، مشروعیت می‌آفریند. در بلندمدت، اندیشه را محتاط می‌کند. پرسشی که بتواند شاه را نیز در برابر اشَه بایستاند، دشوارتر بر زبان می‌آید. حال آنکه اگر روح گاهان را جدی بگیریم، هیچ انسانی ـ حتی شاه ـ بیرون از انتخاب میان راستی و دروغ نیست.

هخامنشیان نخستین و آخرین نمونهٔ این هم‌نشینی نیستند. اهمیت‌شان در آن است که یکی از زودترین صورت‌های مکتوب پیوند میان مزدا، راستی و سلطنت را به دست می‌دهند. امپراتوری وسیع نیاز به زبانی داشت که شورش را نه فقط نافرمانی، بلکه کژی هستی‌شناختی بنامد. دین این زبان را در اختیار قدرت گذاشت. قدرت نیز، در عوض، دین را در پهنهٔ بی‌سابقه‌ای گستراند.

پرسش این نیست که آیا این معامله نامشروع بود. پرسش این است که پس از آن، اندیشه چه اندازه توانست مستقل از تخت باقی بماند. این پرسش در دورهٔ ساسانی، با شدتی بیشتر، بازمی‌گردد.

اما پیش از آن، ایران دوره‌ای را از سر گذراند که در آن یکدستی دینی هنوز به ایدئال دولت تبدیل نشده بود: دورهٔ اشکانی، و در دل آن، برجسته شدن دوبارهٔ مهر.

بخش سوم

مهر و جهان چندلایهٔ ایران

۵. اشکانیان؛ ایرانِ چندصدا

دورهٔ اشکانی برای فهم تاریخ دین ایرانی اهمیتی ویژه دارد؛ اهمیتی که اغلب، در سایهٔ شکوه تخت جمشید و تمرکز منابع ساسانی، نادیده گرفته می‌شود. ایران در این دوره یک فضای کاملاً یکدست دینی نبود. سنت‌های ایرانی، عناصر هلنی، آیین‌های محلی، پرستش ایزدان گوناگون، و صورت‌های التقاطی در کنار یکدیگر حضور داشتند. شاهان اشکانی خود را در مقام نگهبان سنت ایرانی نشاندند، اما امپراتوری‌شان از نظر فرهنگی چندمرکزی ماند.

این چندصدایی، برخلاف تصور ساده‌انگارانه از تاریخ ادیان، نشان می‌دهد که سنت ایرانی در دورهٔ اشکانی هنوز ظرفیت بالایی برای ترکیب، تعامل و بازتفسیر داشت. یکدستی، همیشه نشانهٔ کمال نیست؛ گاه نشانهٔ بستن درهاست. در جهانی که یونان، میان‌رودان، ارمنستان، آسیای مرکزی و سنت‌های کهن فلات ایران به هم می‌رسیدند، دین نمی‌توانست جز در گفت‌وگو زنده بماند.

نباید این چندصدایی را به «تساهل لیبرال» به معنای امروزی فروکاست. قدرت اشکانی نیز قدرت بود؛ جنگ بود؛ سلسله بود. سخن بر سر بهشت پلورالیسم نیست. سخن بر سر آن است که هنوز دستگاهی واحد، با روحانیتی سازمان‌یافته در مقیاس ساسانی، نتوانسته بود حقیقت را در یک قالب رسمی منحصربه‌فرد قفل کند. در چنین فضایی، لایه‌های کهن‌تر دین ایرانی مجال بروز و هم‌نشینی می‌یافتند. مهر یکی از مهم‌ترین این لایه‌هاست.

۶. مهر؛ پیمان، راستی و اعتماد

میترا یا مهر از سنت‌های بسیار کهن هندوایرانی است و بنابراین نمی‌توان آن را پدیده‌ای دانست که ناگهان در دورهٔ اشکانی وارد ایران شده باشد. در هند، میتره با پیمان

و دوستی پیوند دارد؛ در ایران، مهر به ایزد پیمان، روشنایی، نظارت و مجازات پیمان‌شکنی بدل می‌شود. ریشهٔ واژه با بستن و پیوند مرتبط است: مهر، آن چیزی است که انسان‌ها را به یکدیگر می‌بندد.

مسئلهٔ مهم‌تر، تحول جایگاه مهر در تاریخ ایران و هم‌پوشانی آن با سنت زرتشتی است. مهر در گاهان جایگاهی محوری ندارد؛ اما در اوستای متأخر، به‌ویژه در **مهر یشت** (یشت دهم)، به یکی از باشکوه‌ترین چهره‌های آیین مزدیسنی تبدیل می‌شود. اهورامزدا در آغاز این یشت، مهر را چنان شایستهٔ ستایش می‌خواند که گویی هم‌سنگ خود اوست. این جمله، هر تفسیری که داشته باشد، دست‌کم نشان می‌دهد که سنت نتوانسته مهر را به حاشیه براند؛ ناگزیر او را در دستگاه خود جذب و بازتفسیر کرده است.

در مهر یشت، مهر با پیمان، راستی، نظارت بر پیمان‌ها و کیفر پیمان‌شکنی ارتباط دارد. او هزار گوش و ده هزار چشم دارد؛ بیدار و بی‌خواب است؛ فریب از او پنهان نمی‌ماند. پیمان‌شکن، نه فقط یک خطاکار اخلاقی، بلکه ویرانگر کشور است: یک دروغِ مهر، به اندازهٔ صد تبهکار به جهان آسیب می‌رساند. و نکته‌ای که از نظر فلسفی اهمیت بسیار دارد: پیمان را نباید شکست، نه با پیرو راستی و نه با پیرو دروغ؛ زیرا پیمان برای هر دو سو معتبر است.

این نکته را باید درنگ کرد.

اگر زرتشت مسئله را از زاویهٔ **انتخاب اخلاقی انسان** طرح می‌کند، مهر یک لایهٔ اجتماعی به آن می‌افزاید: انسان فقط مسئول انتخاب خودش نیست؛ مسئول رابطهٔ خود با دیگری نیز هست. اخلاق، در اینجا، از نیت فرد به اعتماد جمع کشیده می‌شود. جامعه بر پیمان می‌ایستد: پیمان میان زن و مرد، میان همسایه و همسایه، میان فرمانروا و مردم، میان ملت‌ها. آنجا که پیمان بشکنند، نه فقط دو نفر زیان می‌بینند؛ جهان اعتماد فرومی‌ریزد.

از این منظر، مهر می‌تواند پلی باشد میان اخلاق فردی و اخلاق اجتماعی. اشَه بدون مهر در خطر آن است که به پرهیزگاری خلوت بدل شود؛ مهر بدون اشَه در خطر آن است

که به مصلحت و معامله فروکاهد. در کنار هم، این دو مفهوم طرحی از انسان به دست می‌دهند که هم باید راست باشد و هم امین؛ هم باید جهان را سامان دهد و هم قول خود را نگاه دارد.

مهر همچنین با روشنایی، با گردش خورشید، با فراخ‌چراگاه و با داوری پیوند می‌خورد. او فقط شاهد پیمان نیست؛ نگهبان امکان زندگی مشترک است. در جهانی که شبکه‌های اجتماعی امروز اعتماد را به «نمایش اعتماد» بدل کرده‌اند، این لایه از اندیشهٔ ایرانی همچنان تیز است: بدون وفاداری، هیچ فناوری ارتباطی جامعه نمی‌سازد؛ فقط ازدحام می‌آفریند.

باید دوباره تأکید کرد که مهر اوستایی با میترائیسم رومی یکی نیست. آیین رازآمیز میتراس در امپراتوری روم، با غارها، درجات هفت‌گانه، کشتن گاو و صورت‌بندی نجومی‌اش، تاریخی جداگانه دارد، هرچند از نام و احتمالاً از برخی عناصر ایرانی تغذیه کرده باشد. یکسان گرفتن این دو، هم به مهر ایرانی ستم می‌کند و هم به پژوهش میترائیسم. آنچه در این کتاب محل توجه است، مهر به‌عنوان لایهٔ اجتماعی ـ اخلاقی جهان دینی ایران است، نه معمای معابد میترایی اروپا.

اگر بخواهیم از این بخش یک دستاورد فلسفی بیرون بکشیم، این است: پروژهٔ معنا در ایران باستان فقط پروژهٔ نجات فرد یا سامان کیهان نبود؛ پروژهٔ اعتماد نیز بود. انسانِ اشَه، اگر مهر را نشنود، ممکن است راست بگوید و همچنان جهان را غیرقابل‌سکونت کند. زیرا جهان فقط با صدق گزاره‌ها آباد نمی‌شود؛ با وفای به عهد آباد می‌شود.

بخش چهارم

از دین به نهاد

۷. ساسانیان؛ هنگامی که دین دولت شد

با ظهور ساسانیان در سدهٔ سوم میلادی، رابطهٔ دین و دولت وارد مرحله‌ای تازه شد. خاندان ساسان از استخر برخاست و با سنت آتشکدهٔ آناهیتا و مشروعیت مزدیسنی پیوندی نزدیک داشت. زرتشتی‌گری به‌تدریج به عنصر مهمی از مشروعیت و ساختار سیاسی تبدیل شد. روحانیت سازمان‌یافته‌تر گردید. آتشکده‌ها، سلسله‌مراتب موبدان، و پیوند تخت و آتش، چهره‌ای دولتی به دین بخشیدند. مناسک و متون در مسیر تثبیت افتادند.

این تحول یک روی مثبت داشت: **حفظ سنت.** در جهانی پرآشوب، میان روم و دشت‌های شرق، میان فرقه‌ها و دین‌های رقیب، امپراتوری نیاز به حافظه داشت و دین نیاز به پناه. سازمان روحانی، آموزش، آیین و متن را از پراکندگی نجات داد. بدون این نهادینه‌شدن، چه بسا بخش بزرگ‌تری از میراث اوستایی از میان می‌رفت.

اما روی دیگر آن نیز وجود داشت: **نهادینه‌شدن حقیقت.**

دینی که در آغاز بر انتخاب، راستی و مسئولیت تأکید می‌کرد، اکنون بخشی از ساختار رسمی جامعه شده بود. حقیقت، علاوه بر آنکه افق پرسش بود، ابزار نظم نیز شد. در این وضعیت، یک پرسش اساسی مطرح می‌شود:

آیا دین هنوز می‌تواند قدرت را نقد کند، وقتی خود بخشی از ساختار قدرت شده است؟

پاسخ تاریخی معمولاً دوپهلوست. گاه موبدان شاه را مهار می‌کردند؛ گاه شاه موبدان را. گاه دین زبان عدالت می‌شد؛ گاه زبان حذف. آنچه از منظر فلسفهٔ دین اهمیت دارد، تغییر جایگاه پرسش است. وقتی دین دولت می‌شود، بدعت فقط خطا نیست؛ تهدید امنیتی است. وقتی دولت دینی می‌شود، سیاست فقط تدبیر امور نیست؛ پاسداری از امر مقدس است. در تقاطع این دو، فضای آزمایش فکری تنگ می‌شود.

ساسانیان را نباید به کاریکاتور «حکومت موبدان» فروکاست. امپراتوری پیچیده بود؛ شاهنشاهی، اشراف، سپاه و دیوان نیز وزن داشتند. دین‌های دیگر ـ مسیحی، یهودی، بودایی، مانوی ـ در قلمرو ایران حضور داشتند و سیاست نسبت به آن‌ها یکدست و در همهٔ دوره‌ها یکسان نبود. با این همه، جهت کلی تحول روشن است: دین مزدیسنی از سنت چندلایه به یکی از ارکان نظم رسمی نزدیک شد.

این نزدیک شدن، پروژهٔ هستی‌شناختی گاهان را نابود نکرد. آن را در قالبی قرار داد که حفظ می‌شد، اما دشوارتر می‌توانست از نو بپرسد.

۸. کرتیر؛ از جست‌وجوی حقیقت تا تثبیت نظم

کتیبه‌های کرتیر از مهم‌ترین منابع شناخت ساختار روحانیت در دورهٔ ساسانی‌اند. برخلاف بسیاری از چهره‌های دینی باستان که فقط از خلال روایت‌های متأخر به ما می‌رسند، کرتیر خود بر سنگ سخن گفته است: در نقش‌رجب، نقش‌رستم، سرمشهد و کعبهٔ زرتشت. این خودآگاهیِ کتیبه‌ای کمیاب است. یک موبد، در کنار نقش شاهان، کارنامهٔ خویش را حک می‌کند.

کرتیر در این سنگ‌نبشته‌ها از ارتقای مقام خود در دربار شاپور، هرمزد و بهرام‌ها سخن می‌گوید؛ از تأسیس آتشکده‌ها، سامان‌دادن آیین، و مقابله با ادیان دیگر. فهرست او مشهور است: یهودیان، شمنان (بوداییان)، برهمنان، نصرانیان، مسیحیان، مغتسله و زندیکان (مانویان) در شمار کسانی‌اند که او از سرکوب یا عقب‌راندن‌شان یاد می‌کند. همچنین از باور به بهشت و دوزخ، از پل چینیود، و از اطمینان به درستی سنت سخن می‌گوید. او حتی از طلب «نشانه» برای یقین به وجود بهشت و دوزخ یاد می‌کند.

نباید تاریخ را به داستانی ساده از قهرمان و ضدقهرمان تبدیل کرد. کرتیر محصول زمان خود است: زمان تأسیس امپراتوری، رقابت دینی، و نیاز به مرزکشی میان «خود» و «دیگری». در سدهٔ سوم، مسیحیت در روم در حال صعود است، مانویت با دعوی جهانی

ظهور کرده، و شاهنشاهی نوپا به ایدئولوژی انسجام‌بخش نیاز دارد. کرتیر این نیاز را پاسخ می‌دهد.

اما از منظر فلسفهٔ دین، اهمیت کرتیر در مسئله‌ای دیگر است: **روحانیت به قدرت نهادی دست یافت.**

وقتی روحانی تبدیل به صاحب اقتدار می‌شود، رابطهٔ او با حقیقت تغییر می‌کند. پرسشگر ممکن است به مفسر تبدیل شود. مفسر ممکن است به نگهبان نظم بدل گردد. نگهبان نظم، دیر یا زود، ناگزیر می‌شود که حد پرسش را مشخص کند. اینجاست که فاصله میان **حقیقت** و **نهاد حقیقت** آغاز می‌شود.

کرتیر را نمی‌توان متهم کرد که «معنا را کشت». او معنا را در قالب ارتدکسی درآورد. ارتدکسی، برای جامعه، حافظه و مرز می‌سازد. برای اندیشه، اغلب سقف می‌سازد. سقف لازم است تا باران سنت را نبارد و نشوید؛ اما اگر بیش از حد پایین باشد، کسی نمی‌تواند بایستد و به افق نگاه کند.

نکتهٔ ظریف‌تر این است که کرتیر خود نیز از یقین سخن می‌گوید؛ از طلب نشانه. یعنی حتی در قلب نهاد، اضطراب معنا کاملاً خاموش نیست. انسان، حتی وقتی نگهبان نظم است، می‌خواهد بداند که نظم بر حقیقت استوار است نه فقط بر قدرت. این اضطراب را باید جدی گرفت. نهاد از آن جهت خطرناک نیست که آدم‌های بی‌ایمان می‌سازد؛ از آن جهت خطرناک است که ایمان را با امنیت یکی می‌کند.

مانی، چنان‌که خواهیم دید، درست در همین فضا ظهور کرد. تصادفی نیست که سنت مانوی، کرتیر را در شمار دشمنان خود به یاد می‌آورد. اینجا دو منطق روبه‌رو می‌شوند: منطق تثبیت امپراتوری و منطق تأسیس یک معنای جهان‌شمول. تاریخ سیاسی اولی را پیروز کرد. تاریخ اندیشه، دومی را از یاد نبرد.

۹. اوستا؛ حافظه‌ای که می‌تواند به حصار تبدیل شود

تدوین و حفظ اوستا یکی از بزرگ‌ترین دستاوردهای تاریخ زرتشتی است. سنت، تدوین نهایی را اغلب به دورهٔ ساسانی نسبت می‌دهد؛ هرچند انتقال شفاهی قرن‌ها پیش از آن جریان داشته و صورت دقیق این تدوین همچنان محل بحث است. بدون سنت انتقال متن، بخش بزرگی از میراث ایران باستان شاید از میان می‌رفت. زبانی که دیگر زبان روزمره نبود، در نیایش و حافظهٔ موبدان زنده ماند. این خود، کاری تمدنی است.

اما هر متنی دو امکان دارد: می‌تواند حافظ اندیشه باشد؛ و می‌تواند، اگر به جای پرسش بنشیند، حصار اندیشه شود.

مسئله خودِ متن نیست. گاهان اگر امروز خوانده شوند، همچنان می‌توانند انسان را به انتخاب فراخوانند. مهر یشت همچنان می‌تواند از پیمان بپرسد. مسئله، شیوهٔ مواجههٔ انسان با متن است. متن وقتی زنده می‌ماند که امکان تفسیر، چون‌وچرا و بازخوانی را حفظ کند. متن وقتی می‌میرد که فقط تلاوت شود و دیگر اجازه ندهد از آن بپرسند: امروز چه می‌گویی؟

این سخن، دعوت به بی‌احترامی نیست. احترام به متن، در سنت‌های زنده، با تفسیر همراه است نه با انجماد. یهودیت ربانی، مسیحیت پدری و سپس مدرسی، اسلام کلامی و عرفانی، هر یک به شیوه‌ای متن را به گفت‌وگو واداشتند. سنت زرتشتی نیز تفسیر داشته است: زند، دینکرد، بندهشن، روایات پهلوی. مسئله این نیست که تفسیر غایب بوده؛ این است که پس از نهادینه‌شدن ساسانی، میدان تفسیر تا چه حد می‌توانست از مرزهای نظم رسمی فراتر رود و پرسش‌های تازه ـ نه فقط توضیح آیین کهن ـ تولید کند.

حافظه برای تمدن ضروری است. اما تمدنی که فقط حافظه باشد، به موزه شبیه می‌شود: همه چیز در جای خود است و هیچ چیز دیگر نمی‌روید. اوستا می‌توانست باغ

باشد یا دیوار. اینکه کدام شد، نه خاصیت ذاتی حروف آن، بلکه حاصل نسبت جوامع بعدی با آن است.

این کتاب، در ستایش متن می‌ایستد و در برابر متن‌پرستی. متن‌پرستی صورت ظریف بت‌پرستی است: به‌جای آنکه از متن نور بگیریم، خودِ کاغذ را می‌پرستیم.

بخش پنجم

مانی؛ شورش معنا علیه سکون نهاد

۱۰. مانی؛ یک انقلاب معنایی

مانی در سدهٔ سوم میلادی، در میانرودانِ زیر نفوذ ساسانی، ظهور کرد. او را نباید به معنای دقیق تاریخی «انقلابی علیه شخص زرتشت» دانست؛ فاصلهٔ زمانی میان آن‌ها بسیار زیاد است و خود مانی نیز زرتشت را در شمار پیامبران پیشین خویش جای می‌داد. نسبتی که مانی با زرتشت، بودا و عیسی برقرار می‌کند، نسبت انکار نیست؛ نسبت تکمیل و فرارفتن است. او خود را پیام‌آور عصر تازه می‌شمرد؛ کسی که حقیقت پراکنده در سنت‌های پیشین را در یک دستگاه واحد گرد می‌آورد.

اما می‌توان مانی را در برابر **نظام دینی ـ سیاسی تثبیت‌شدهٔ عصر خود** قرار داد. او در زمانی سخن گفت که ساسانیان در حال تعریف مرزهای ارتدکسی بودند. دعوت او، به همین دلیل، فقط دعوت دینی نبود؛ مداخله در میدان مشروعیت نیز بود.

مانی از سنت‌های ایرانی، مسیحی، بودایی و گنوسی تأثیر پذیرفت و کوشید یک نظام جامع جهانی بسازد. دین او دعوی جهان‌شمولی داشت: نه دین یک قوم، نه آیین یک امپراتوری، بلکه روایتی دربارهٔ وضعیت انسان در کیهان. او مسئله را به سطحی دیگر برد: نور و تاریکی؛ روح و ماده؛ رنج و رهایی.

در اینجا دیگر صرفاً با یک نظام اخلاقی مواجه نیستیم. مانی تلاش می‌کند **ساختار خود جهان** را توضیح دهد. انسان چرا رنج می‌برد؟ نور در این جهان چه می‌کند؟ نجات، امری اخلاقی است یا کیهانی؟ و اگر کیهانی است، عمل انسان ـ پرهیز، دانش، تبلیغ، نظم زندگی ـ چه نقشی در آزاد کردن نور دارد؟

این جاه‌طلبی را باید، صرف‌نظر از داوری اعتقادی، جدی گرفت. بسیاری از دین‌ها به انسان می‌گویند چه باید کرد. شمار کمتری می‌کوشند بگویند جهان چرا چنین است که هست. مانی به دستهٔ دوم تعلق دارد. او رنج را به امری تصادفی یا صرفاً جزای گناه فردی فرو نمی‌کاهد؛ آن را در اسطوره‌ای کیهانی از آمیختگی نور و ظلمت جای می‌دهد.

در فضای ساسانی، این کار دو معنای همزمان داشت. از یک سو، ادامهٔ دغدغهٔ ایرانیِ نزاع خیر و شر بود. از سوی دیگر، خروج از چارچوب قومی ـ امپراتوری دین رسمی و ساختن زبانی بود که بتواند در روم، در ایران، در آسیای مرکزی و بعدها در چین شنیده شود. مانویت از این حیث یکی از نخستین پروژه‌های واقعاً جهان‌وطن معنا در تاریخ ایران است.

۱۱. مانی و مسئلهٔ شر

یکی از مهم‌ترین مسائل مانویت، مسئلهٔ شر است. اگر مبدأ خیر است، شر از کجا آمده است؟ اگر خداوند قادر و نیک است، رنج چه توجیهی دارد؟ این پرسش، که بعدها در الهیات ادیان ابراهیمی نیز با شدت تمام طرح شد، در دستگاه مانی پاسخی صریح می‌یابد: شر از نقص خیر نیست؛ از اصلی همزاد و معارض می‌آید. نور و تاریکی، دو بن‌اند. جهان کنونی، میدان آمیختگی آن‌هاست. انسان، حامل پاره‌های نور در این آمیختگی است. نجات، رهایی نور از ماده و بازگشت آن به اصل خویش است.

این پاسخ، فلسفی‌ترین صورت خود را در ثنویت کیهانی می‌یابد. می‌توان آن را نقد کرد: که شر را بیش از حد جوهر می‌کند؛ که ماده را بدنام می‌سازد؛ که جهان را به زندان نور بدل می‌کند و زندگی زمینی را به استراتژی خروج. سنت‌های زرتشتی متأخر نیز، هرچند ثنوی‌اند، اغلب بر آفرینندگی اهورامزدا و فرجام پیروزی خیر تأکید می‌کنند و مادهٔ جهان را یکسره خبیث نمی‌شمارند. تفاوت این دو ثنویت، خود موضوع پژوهش‌های درازدامن است.

اما صرف‌نظر از داوری دربارهٔ درستی این دستگاه، اهمیت فلسفی آن روشن است: مانی تلاش کرد **رنج انسان را در یک روایت کیهانی معنا کند.** این دقیقاً همان چیزی است که بسیاری از انسان‌ها از یک دستگاه معنایی انتظار دارند: نه فقط اینکه بگوید چه باید کرد، بلکه توضیح دهد چرا جهان این‌گونه است.

مسئلهٔ شر، سنگ محک هر هستی‌شناسی است. هستی‌شناسی‌ای که نتواند دربارهٔ رنج سخن بگوید، در نهایت به توصیفی از جهانِ بی‌انسان تبدیل می‌شود. مانی، با همهٔ غرابت اسطوره‌ای‌اش برای ذهن امروزی، این سنگ محک را جدی گرفت. او به انسان نگفت «رنج را انکار کن» یا «رنج را فقط تحمل کن»؛ گفت رنج را در ساختار هستی بخوان و سهم خود را در رهایی نور ادا کن.

در روزگار ما که شر اغلب به آمار، به اختلال، به شکست سیستم یا به «اتفاق» فروکاسته می‌شود، این جاه‌طلبی همچنان آموزنده است. نه از آن رو که باید کیهان‌شناسی مانوی را احیا کرد، بلکه از آن رو که انسان نمی‌تواند بدون روایتی دربارهٔ رنج، معنا بسازد.

۱۲. شکست مانی و پیروزی اندیشه

مانی سرانجام در ساختار سیاسی ساسانی شکست خورد. سنت، مرگ او را در عهد بهرام یکم، با نقش‌آفرینی دستگاه روحانی، به یاد می‌آورد. بدن او را کشتند؛ اما مانویت در بخش‌های وسیعی از آسیا گسترش یافت: از مصر و شمال افریقا تا آسیای مرکزی و چین. در امتداد جادهٔ ابریشم، متون مانوی به زبان‌های ایرانی، سغدی، اویغوری و چینی باقی ماندند. آگوستین، پیش از مسیحی شدن، مدتی مانوی بود و از طریق او این آیین به حافظهٔ غرب نیز راه یافت.

این اتفاق یک اصل مهم دربارهٔ تاریخ اندیشه را آشکار می‌کند:

قدرت سیاسی و قدرت معنایی یکسان نیستند.

یک اندیشه ممکن است در ساختار قدرت شکست بخورد و در حافظهٔ تمدن‌ها باقی بماند. ممکن است دین دولتی پیروز شود و همچنان از نظر تولید پرسش فقیر بماند؛ و دینی تحت تعقیب، قرن‌ها بعد، فیلسوفان را به خود مشغول کند. داوری تاریخ سیاسی، داوری نهایی تاریخ معنا نیست.

مانی «پیروز» نشد اگر پیروزی را با تخت و آتشکده بسنجیم. اما او پرسشی را در میدان نهاد که نهاد نمی‌توانست به‌راحتی خاموشش کند: آیا روایت رسمی برای رنج و نجات انسان کافی است؟ آیا دین یک قوم می‌تواند پاسخ انسان جهانی باشد؟ آیا حقیقت را می‌توان در مرزهای امپراتوری محصور کرد؟

شکست او، از این نظر، بخشی از درس کتاب است. نهاد می‌تواند بدن را از میان ببرد؛ نمی‌تواند همیشه افق را ببندد. و همین، هم امید اندیشه است و هم تراژدی آن: امید، چون معنا از شمشیر جان‌سخت‌تر است؛ تراژدی، چون این جان‌سختی اغلب با خون به دست می‌آید.

بخش ششم

پایان یک نظم و آغاز یک جست‌وجوی تازه

۱۳. سقوط ساسانیان؛ پایان دولت، نه پایان سنت

با سقوط ساسانیان در میانهٔ سدهٔ هفتم میلادی، زرتشتی‌گری از میان نرفت. جوامع زرتشتی به حیات خود ادامه دادند؛ آتشکده‌ها، هرچند کمتر، روشن ماندند؛ متون پهلوی در سده‌های بعد تدوین یا بازنویسی شدند؛ و سنت دینی، فرهنگی و متنی حفظ گردید. بعدها بخشی از جامعه به هند کوچید و پارسیان، در بستری دیگر، تداوم سنت را ممکن ساختند.

اما جایگاه تاریخی دین تغییر کرد. دین غالب امپراتوری به دینی اقلیت تبدیل شد. این دگرگونی، از منظر جامعه‌شناسی دین، زلزله است: آیین از پشتوانهٔ دیوان و سپاه جدا می‌شود و باید خود را به‌عنوان حافظهٔ یک جماعت بازتعریف کند. در چنین وضعی، انرژی سنت معمولاً بیشتر صرف بقا می‌شود تا صرف گسترش فلسفی. بقا، خود فضیلت است؛ اما بقا منطق خود را دارد: مرزکشی، حفظ مناسک، صیانت متن، و احتیاط در برابر پرسش‌هایی که ممکن است جماعت را از درون بپاشند.

هم‌زمان، ایران وارد یکی از بزرگ‌ترین دوره‌های تحول فرهنگی خود شد. زبان، دین، فلسفه و ادبیات ایرانی در تعامل با جهان اسلامی وارد مرحله‌ای تازه گردیدند. عربی، زبان دین و علم شد؛ فارسی، به‌تدریج، زبان شعر و بخشی از اندیشه. ترجمهٔ علوم، کلام، فلسفهٔ یونانی ـ اسکندرانی، فقه، تصوف و تاریخ‌نویسی، میدان تازه‌ای برای پرسش ساختند.

اما یک چیز تغییر نکرد: **پرسش انسان دربارهٔ معنا.**

این پرسش فقط لباس خود را عوض کرد. از گاهان به کلام، از آتشکده به مدرسه، از یشت به مثنوی، از مهر به محبت عرفانی. پیوستگی در اینجا پیوستگی نهاد نیست؛ پیوستگی مسئله است. انسان ایرانی همچنان می‌خواست بداند: حقیقت چیست، رنج از

کجاست، چگونه باید زیست، و چگونه می‌توان راست بود در جهانی که قدرت همواره وسوسه می‌کند حقیقت را به تظاهر بدل کند.

از این پس، کتاب مسیر دین زرتشتی را به‌عنوان جماعتی زنده رها نمی‌کند ـ آن را به عنوان پروژهٔ هستی‌شناختی، در نسبت با ظرفیت آغازین گاهان، دنبال می‌کند ـ اما میدان اصلی مشاهده را به جایی می‌برد که پرسش، با شدت و خلاقیتی تازه، در زبان فارسی و در فضای فکری جهان اسلام ایرانی دوباره شعله کشید.

بخش هفتم

بازگشت پرسش در ایران پس از اسلام

۱۴. از «چه باید کرد» تا «چگونه باید بود»

در ایران پس از اسلام، پرسش‌های مربوط به حقیقت و معنا در قالب‌های گوناگون ادامه یافتند. فلسفه، کلام، عرفان و شعر هر یک بخشی از این پرسش را به دوش گرفتند. مدرسه، خانقاه، دربار و خلوت شاعر، چهار صحنهٔ این جست‌وجو شدند. هیچ‌یک به تنهایی کل میدان را نمایندگی نمی‌کند. فیلسوف می‌کوشید وجود را برهان کند؛ متکلم می‌کوشید ایمان را در برابر شبهه بپاید؛ عارف می‌کوشید ایمان را به تجربه بدل سازد؛ شاعر می‌کوشید آنچه برهان و فتوا از گفتنش درمی‌ماند، در تصویر بگوید.

در اینجا یک تحول اساسی رخ داد. انسان دیگر فقط دربارهٔ قانون درست زندگی نمی‌پرسید. او دربارهٔ **خودِ بودن** پرسید.

«چه باید کرد؟» پرسش شریعت، اخلاق و سیاست است. پرسشی ضروری است؛ جامعه بدون آن نمی‌پاید. اما انسان، وقتی از ضرورت فراتر می‌رود، می‌پرسد: این کننده‌ای که باید کار درست را انجام دهد، کیست؟ چگونه به یقین می‌رسد؟ با مرگ چه می‌کند؟ با ریا چه می‌کند؟ با عشق چه می‌کند؟ و اگر حقیقت در کتاب‌ها مکتوب است، چرا سینهٔ او همچنان تهی است؟

این چرخش، از تکلیف به هستی، از قاعده به تجربه، از دانستن به شدن، یکی از بزرگ‌ترین رویدادهای تاریخ معنا در ایران است. و چهار چهره‌ای که در پی می‌آیند، چهار شدت متفاوت این چرخش‌اند.

باید باز گفت: این چهار تن مکتب واحد نیستند. غزالی با فلسفه سرِ آشتی پایدار ندارد؛ خیام با یقین عارفانه همدل نیست؛ مولوی با زهد خشک بیگانه است؛ حافظ با هر دو روی سکهٔ زهد و فلسفه، اگر به تظاهر بینجامند، می‌ستیزد. کنار هم نهادن آن‌ها، ساختن «چهارگانه‌ای ملی» برای تفاخر نیست. نشان دادن این است که پرسش معنا، در یک تمدن زنده، از یک دهان بیرون نمی‌آید.

۱۵. غزالی؛ بحران یقین

غزالی در المنقذ من الضلال تجربه‌ای عمیق از بحران معرفت را روایت می‌کند. او، در اوج شهرت نظامیهٔ بغداد، درمی‌یابد که آنچه دارد ممکن است علم نباشد؛ ممکن است عادت، تقلید، و آرامشی دروغین باشد. مسئلهٔ او فقط یافتن پاسخ نبود. مسئله این بود که:

از کجا بدانیم آنچه می‌دانیم واقعاً یقین است؟

غزالی ابتدا به محسوسات شک می‌کند: حس، که قوی‌ترینش بینایی است، در خواب و در خطاهای دید فریب می‌دهد. سپس شک به عقلیات نیز سرایت می‌کند: از کجا که ورای عقل، حاکمی دیگر نباشد که عقل را همان‌گونه تکذیب کند که عقل حس را تکذیب کرد؟ او می‌گوید نزدیک دو ماه بر مذهب سفسطه زیست، نه به مقال، بلکه به حال. شفا، به روایت خودش، نه از نظم دلیل که از «نوری که خداوند در سینه افکند» آمد.

این روایت را نباید به داستان روان‌شناختی یک فروپاشی فروکاست و نه به برهان فلسفی کامل برکشید. اهمیت آن در تاریخ معرفت این است که یقین را از امری بدیهی به مسئله تبدیل می‌کند. انسان می‌تواند عالم باشد و در عین حال نداند که علمش بر چه ایستاده است. تقلید، حتی تقلیدِ عالمانه، ممکن است انسان را از حقیقت دور کند، چون حقیقت را با رجال می‌سنجد نه رجال را با حقیقت.

غزالی سپس چهار طایفهٔ طالبان را برمی‌رسد: متکلمان، فیلسوفان، باطنیان، و صوفیان. داوری او دربارهٔ هر یک تند و یکجانبه است و از نظر تاریخ فلسفه محل نقدهای بسیار بوده است؛ به‌ویژه حملهٔ او به فیلسوفان که هم راه را بر اندیشه بست و هم، از سرِ تناقض‌نما، فلسفه را واداشت از نو دربارهٔ مرزهای خود بیندیشد. آنچه برای این کتاب اهمیت دارد، نتیجهٔ الهیاتی غزالی نیست؛ ژست معرفتی اوست: اینکه برای رسیدن به یقین، گاه باید یقین‌های قبلی را به بحران کشید.

او همچنین از بحران اخلاقی نهاد علم سخن می‌گوید: جاه، منبر، نزدیکی به قدرت. ترک بغداد فقط یک تصمیم عرفانی نیست؛ نقدی است به علمی که در خدمت نمایش است. از این حیث، غزالی پیشاپیش مسئله‌ای را لمس می‌کند که حافظ بعدها با تیغی تیزتر در شعر خواهد برید: فاصلهٔ حقیقت از جلوه.

غزالی در پایان به تصوف می‌گراید. می‌توان این پایان را نقد کرد؛ می‌توان گفت نورِ در سینه، استدلال را دور می‌زند و راه را بر گفت‌وگوی عمومی تنگ می‌کند. اما حتی این نقد نیز تصدیق می‌کند که او مسئله را دیده است. یقین، اگر فقط انباشت گزاره باشد، با یک تلنگر فرو می‌ریزد. انسان به چیزی بیش از سیستم نیاز دارد: به تجربه‌ای که دانش را از درون استوار کند.

در زبان این کتاب، غزالی کسی است که می‌پرسد: **چگونه یقین کنیم؟** و نشان می‌دهد که این پرسش، خودِ آغاز فکر است، نه پایان آن.

۱۶. خیام؛ انسان در برابر ناپایداری

خیام جهان را با چشم انسانی می‌بیند که مرگ و ناپایداری را نمی‌تواند نادیده بگیرد. ریاضی‌دان و منجم، با زمان و افلاک و دقت محاسبتی آشناست؛ و درست از همین آشنایی، سستیِ ادعاهای کلان دربارهٔ معنا برایش آشکارتر می‌شود. جهان می‌گذرد. کوزه از خاک کسی ساخته می‌شود که دیروز می‌خندید. فلک، اگر هم نظمی دارد، به کارِ آرامش آدمی نمی‌آید.

در یکی از رباعیات مشهور منسوب به او می‌خوانیم:

> **ابر آمد و باز بر سر سبزه گریست**
>
> **بی‌بادهٔ گلرنگ نمی‌شاید زیست**

حتی اگر دربارهٔ انتساب همهٔ رباعیات موجود به خیام احتیاط کنیم ـ و باید کرد؛ زیرا «خیام» در سنت ادبی ایران به نامی برای یک حالت بدل شده است، نه فقط به امضای یک نفر ـ مسئله‌ای که در سنت خیامی برجسته شده روشن است:

انسان در برابر ناپایداری جهان چه می‌کند؟

خیام پاسخ قطعی ارائه نمی‌کند. او به انسان اجازه می‌دهد **حیرت کند.** نه حیرت تزئینی که مقدمهٔ موعظه باشد، بلکه حیرتی که می‌ماند. باده در این شعر، بیش از آنکه برنامهٔ عیاشی باشد، اعتراض به جدی گرفتنِ سرایی است که ستون‌هایش از مه ساخته شده. دم را دریاب، نه چون آینده‌ای نیست، بلکه چون یقینِ متافیزیکیِ ارزان، توهین به هوش انسان است.

خیام، در خوانش این کتاب، ضد معنا نیست. ضدِ معنای آماده است. او جایی می‌ایستد که غزالی از آن عبور کرد: در آستانهٔ شک. اما به‌جای آنکه از شک به نورِ در سینه پناه ببرد، در خودِ آستانه می‌ماند و آن را به فرم هنری تبدیل می‌کند. رباعی، با کوتاهی بی‌رحمانه‌اش، قالب فلسفی این ماندن است: چهار پاره، یک ضربه، و سکوت.

از نظر تاریخ فکر، این ایستادن اهمیت دارد. تمدن‌ها به پیامبر، فقیه، عارف و نظام‌ساز نیاز دارند؛ اما به کسی هم نیاز دارند که بگوید: «نمی‌دانم» را تا انتها بگو، تا وقتی که ندانستن‌ات صادقانه است. خیام این نقش را در فرهنگ ایرانی بازی کرده است؛ حتی اگر نیمی از رباعیاتی که به نام اوست از آنِ او نباشد. گاه یک نام، بیش از یک زندگی، حامل یک حق است: حق حیرت.

در برابر پروژه‌هایی که می‌خواهند جهان را یکسره معنادار و یکسره تحت کنترل روایت درآورند، خیام یادآوری می‌کند که معنا اگر از مواجهه با مرگ نگذرد، شعار است. انسان آینده نیز، با همهٔ فناوری‌اش، خواهد مرد. هیچ الگوریتمی این را لغو نمی‌کند. پس پرسش خیام باطل‌شدنی نیست؛ فقط صورت آن عوض می‌شود.

۱۷. مولوی؛ از دانستن به شدن

مولوی مسئله را از شناخت به تحول می‌برد.

> **بشنو از نی چون حکایت می‌کند**
>
> **وز جدایی‌ها شکایت می‌کند**

نی، از همان بیت نخست، انسان است: بریده از نیستان، نالان از فراق، و تنها در ناله قادر به سخن. معرفت، در این تصویر، اطلاع از یک شیء بیرونی نیست؛ یادآوری یک جدایی است. انسان چیزی را گم کرده و تا آن گم‌شده را در خود بازنیابد، دانستن‌هایش انبار معلومات‌اند.

در جهان مولوی، انسان پروژه‌ای تمام‌شده نیست. انسان باید **بشود**. حقیقت چیزی نیست که صرفاً در کتاب پیدا شود؛ باید در وجود آدمی تجربه گردد. از این روست که مولوی با علمی که بر «نقش» می‌ماند و به «روح» نمی‌رسد درمی‌افتد. دفتر، اگر خواننده را بدل نکند، حجاب است. پیر، اگر به تبدیل نینجامد، بت است. شریعت، اگر به طریقت و حقیقت نرسد، پوست است بی‌مغز.

اینجاست که عرفان تبدیل به یک هستی‌شناسی تجربی می‌شود: **بودن، فرآیند است.**

مولوی، برخلاف خیام، در حیرت متوقف نمی‌شود. حیرت را به حرکت تبدیل می‌کند. عشق، در مثنوی و دیوان شمس، نام این حرکت است: نیرویی که انسان را از خودِ بسته بیرون می‌کشد و به نسبتی تازه با هستی می‌برد. این عشق را نباید به رمانس فروکاست. عاشق مولوی کسی است که حدود خود را می‌شکند تا گنجایش حقیقت پیدا کند.

البته مولوی نیز نهاد می‌سازد؛ خانقاه، مرید، تفسیر. هیچ اندیشهٔ بزرگی از تناقض‌نمای نهادینه‌شدن معاف نیست. آنچه او را در خط این کتاب نگاه می‌دارد، پافشاری‌اش بر ناتمامی انسان است. اگر انسان تمام می‌شد، سماع بی‌معنا بود. سماع،

تصویر تنانه‌ای از شدن است: اینکه حقیقت را می‌توان با پا و دم و چرخش نیز جست، نه فقط با نظر.

برای انسان امروز، که مدام به «مهارت» و «اطلاعات» فراخوانده می‌شود، مولوی پرسشی کهنه و تازه دارد: تو که این همه می‌دانی، چه شده‌ای؟ دانایی که به شدن نرسد، بار است. و شدنی که از حقیقت نبرد، نمایش است.

۱۸. حافظ؛ حقیقت در برابر نهاد

حافظ یکی از تندترین نقدهای تاریخی به فاصلهٔ میان حقیقت و تظاهر را ارائه می‌کند:

> **واعظان کاین جلوه در محراب و منبر می‌کنند**
>
> **چون به خلوت می‌روند آن کار دیگر می‌کنند**

این بیت فقط نقد اخلاقی نیست. یک نقد عمیق به **نهادینه‌شدن حقیقت** است. حافظ نمی‌گوید حقیقت وجود ندارد؛ می‌گوید حقیقت، وقتی به سرمایهٔ منبر تبدیل شود، ممکن است در خلوت انکار گردد. ریا، در شعر او، گناهی در میان گناهان نیست؛ ساختار است: ساختار جهانی که در آن نمایش ایمان از خودِ ایمان پرسودتر است.

حافظ می‌پرسد: اگر حقیقت به ابزار قدرت تبدیل شود، آیا هنوز حقیقت باقی مانده است؟

پاسخ او، با رندی تمام، نه در رساله‌ای کلامی بلکه در ایهام، در می، در پیر مغان و در رد زهد فروشی داده می‌شود. رند حافظ، خلافکار بی‌اخلاق نیست؛ کسی است که دروغ مقدس را برنمی‌تابد. او ترجیح می‌دهد گناه را به نام گناه بخواند تا طاعت را به نام طاعت بفروشد. از این حیث، رندی یک استراتژی معرفتی است: مقاومت در برابر کالایی شدن معنا.

حافظ با زاهد و واعظ و محتسب می‌ستیزد، اما این ستیز لزوماً ستیز با دین نیست. ستیز با تسخیر دین است. او، مانند هر شاعر بزرگی، دوسوگرایی را حفظ می‌کند: هم از خرابات سخن می‌گوید هم از خدا؛ هم می را می‌ستاید هم می‌داند که می، خود می‌تواند بت شود. آنچه برایش تحمل‌ناپذیر است، یکی شدن قدرت، تقدس و نمایش است.

اگر غزالی از درون نهاد علم به بحران می‌رسد، حافظ از بیرونِ منبر به نهاد می‌تازد. اگر مولوی انسان را به شدن فرامی‌خواند، حافظ شدن را در صداقت جست‌وجو می‌کند: صادق بودن حتی در ضعف. و اگر خیام در برابر فلک می‌ایستد، حافظ در برابر ریا می‌ایستد. مرگ، افق خیام است؛ تظاهر، افق حافظ. هر دو، انسان را از خواب سیستم بیرون می‌کشند.

در جهان رسانه‌ای امروز، که «جلوه در محراب و منبر» به جلوه در صفحه بدل شده، حافظ شاید هم‌عصرترین شاعر این چهارگانه باشد. او پیشاپیش پرسیده است آنچه ما اکنون با واژگان برند، تصویر و اصالت‌نمایی می‌پرسیم: آیا حقیقتی که دیده می‌شود هنوز حقیقت است، یا فقط نورپردازی حقیقت است؟

بخش هشتم

یک حرکت بزرگ معناجویانه

۱۹. غزالی، خیام، مولوی و حافظ؛ چهار صدای یک جست‌وجو

این چهار متفکر را نمی‌توان یک مکتب واحد دانست. اختلافات آن‌ها جدی است. غزالی به احیای علوم دین می‌پردازد و در نهایت راه نجات را در تزکیه و کشف می‌جوید. خیام در برابر قطعیت‌های متافیزیکی مقاومت می‌کند. مولوی هستی را سفر عشق می‌خواند. حافظ هر دعوی‌ای را که بوی ریا بدهد، از هر جا که آمده باشد، رسوا می‌کند.

با این همه، می‌توان آن‌ها را در یک جریان بزرگ‌تر دید: **حرکت انسان ایرانی از پاسخ‌های تثبیت‌شده به جست‌وجوی شخصی معنا.**

غزالی می‌پرسد: چگونه یقین کنیم؟

خیام می‌پرسد: در جهان ناپایدار، یقین چه معنایی دارد؟

مولوی می‌پرسد: چگونه تغییر کنیم؟

حافظ می‌پرسد: چگونه حقیقت را از تظاهر جدا کنیم؟

چهار پرسش متفاوت، اما یک دغدغهٔ مشترک:

> **انسان چگونه باید نسبت خود را با حقیقت و هستی پیدا کند؟**

اگر بخواهیم این چهار پرسش را در یک توالی منطقی ـ نه لزوماً توالی تاریخی علّی ـ بخوانیم، چنین می‌شود:

یقین ← حیرت ← تحول ← رهایی از تظاهر.

نخست باید پرسید از کجا معلوم که می‌دانیم. سپس باید تاب آورد که شاید ندانیم، و جهان از ما پایدارتر و بی‌تفاوت‌تر باشد. آنگاه باید پرسید دانستن، اگر هم حاصل شود، چه کسی را از ما می‌سازد. و در نهایت باید مراقب بود که حاصل این همه، خود به نقش و منبر و برند تبدیل نشود.

این توالی، برنامهٔ درسی یک مکتب نیست. نقشهٔ خطرهای مسیر معناست. هر تمدنی که فقط یقین بخواهد، به ایدئولوژی نزدیک می‌شود. هر تمدنی که فقط حیرت بخواهد، از عمل بازمی‌ماند. هر تمدنی که فقط تحول درونی بخواهد، ممکن است از عدالت اجتماعی غافل شود. هر تمدنی که فقط نقد ریا بخواهد، ممکن است به بدبینی نابارور برسد. هنر فرهنگ زنده، نگاه داشتن هر چهار صدا در یک میدان است.

می‌توان در کنار این چهار نام، سهروردی را نیز شنید: کسی که نور را دوباره به زبان فلسفه بازگرداند و میراث ایران باستان را، نه در قالب بازگشت سیاسی، بلکه در قالب حکمت اشراق، به گفت‌وگوی فلسفی خواند. حضور او در حاشیهٔ این چهارگانه از آن روست که نشان دهد مسیر معنا در ایران پس از اسلام، فقط شعر و شک و عرفان خانقاهی نبود؛ فلسفه نیز کوشید نور را، این استعارهٔ کهن ایرانی، از نو بیندیشد. اما خط اصلی استدلال کتاب، بر چهار صدایی استوار است که مسئله را از سطح سیستم به سطح تجربهٔ انسان کشاندند.

آنچه این حرکت را به زرتشت و مهر و مانی پیوند می‌دهد، تبارنامه‌ای جعلی نیست. پیوند، پیوندِ مسئله است. زرتشت از انتخاب و راستی پرسید. مهر از پیمان پرسید. مانی از رنج و رهایی پرسید. این چهار متفکر، در جهانی دیگر، همان جست‌وجو را با ابزارهای دیگر ادامه دادند: چگونه راست باشیم، چگونه مطمئن شویم، چگونه در ناپایداری زندگی کنیم، چگونه شویم، و چگونه دروغ مقدس را رسوا کنیم.

اگر این پیوستگی را «ذات ایرانی» بنامیم، به دام متافیزیک هویت افتاده‌ایم. اگر آن را انکار کنیم، تاریخ را به قطعات بی‌ربط بدل ساخته‌ایم. راه سوم این است: ایران، میدان مکرر یک پرسش است، نه جوهر ثابت یک پاسخ.

بخش نهم

توقف، ادامه و بازآفرینی

۲۰. آیا زرتشتی‌گری متوقف شد؟

اکنون می‌توان به پرسش اصلی بازگشت.

آیا زرتشتی‌گری متوقف شد؟

اگر منظور از توقف، نابودی یا پایان اندیشه باشد، پاسخ روشن است: **خیر.** زرتشتیان سنت خود را حفظ کرده‌اند؛ آتش و متن و آیین ادامه یافته است؛ و مطالعات زرتشتی در جهان امروز، از فیلولوژی اوستایی تا مردم‌شناسی جوامع پارسی و ایرانی، پویاتر از بسیاری دوره‌های پیشین است. توقف حیات یک دین، با افول یک پروژهٔ فلسفی یکی نیست.

اما اگر منظور، **توقف نسبی یک پروژهٔ هستی‌شناختی در مقایسه با ظرفیت آغازین آن** باشد، مسئله قابل بررسی است.

گاهان پرسش‌هایی دربارهٔ راستی، انتخاب، مسئولیت و نظم هستی ایجاد کردند. این پرسش‌ها می‌توانستند به انسان‌شناسی، اخلاق اجتماعی، نظریهٔ آزادی، کیهان‌شناسی رنج، و حتی نقد قدرت بینجامند. در دوره‌های بعد، بخش بزرگی از انرژی سنت صرف حفظ ساختار آیینی، متنی و اجتماعی شد. این صرف انرژی، چنان‌که گفته شد، در جای خود دستاورد است. بدون آن، پرسشی برای مقایسه باقی نمی‌ماند.

در مقابل، سنت‌های فکری بعدی ـ به‌ویژه در میدان فلسفه، عرفان و شعر ایرانی پس از اسلام ـ دائماً مفاهیم خود را بازتعریف کردند. یقین به بحران کشیده شد، حیرت به فرم هنری رسید، شدن به هستی‌شناسی بدل گردید، و ریا به موضوع نقد تمدنی. این بازتعریف پیوسته، همان چیزی است که یک پروژهٔ معنایی را زنده نگه می‌دارد.

بنابراین مسئله، «بی‌ارزش شدن زرتشتی‌گری» نیست. مسئله این است:

> **چرا پروژهٔ هستی‌شناختی آغازین آن نتوانست مانند برخی سنت‌های فلسفی و عرفانی بعدی، پیوسته بازتولید و گسترش پیدا کند؟**

پاسخ این کتاب، تک‌علتی نیست. چند فرض، در کنار هم، محتمل‌اند:
نهادینه‌شدن ساسانی، نسبت دین با قدرت را چنان نزدیک کرد که هزینهٔ پرسش تازه بالا رفت. اقلیت شدن پس از اسلام، منطق بقا را بر منطق آزمایش فکری چیره ساخت. انتقال شفاهی و دشواری زبان اوستایی، متن را بیش از آنکه به میدان فلسفه ببرد، به میدان آیین برد. و شاید از همه مهم‌تر: ظرفیت گاهان، برای آنکه فلسفه شود، نیازمند سنت تفسیری‌ای بود که پرسش را بر حفظ مقدم بدارد؛ و این سنت، به آن معنا که در کلام و فلسفه و عرفان اسلامی ـ ایرانی پرورده شد، در مقیاس تمدنی پدید نیامد.
این پاسخ‌ها فرض‌اند، نه حکم دادگاه. پژوهش‌های آینده می‌توانند آن‌ها را اصلاح کنند. آنچه این کتاب بر آن پای می‌فشارد، اصلِ تمایز است: زنده بودن مناسکی یک سنت، ضمانت گسترش هستی‌شناختی آن نیست. و داوری دربارهٔ دوم، نفی اول نیست.
اگر زرتشتی‌گری را «متوقف» می‌خوانیم، این واژه را باید با تمام قیدهایش خواند: توقف نسبی، در یک بُعد خاص، در مقایسه با یک ظرفیت خاص. هر خوانشی که از این جمله، مرگ یک دین یا حقارت یک جماعت را بفهمد، خوانش این کتاب نیست.
پرسش، برای زرتشتی امروز نیز گشوده است؛ چنان‌که برای مسلمان، بی‌دین، و انسان آینده. ظرفیت گاهان هنوز در متن هست. اینکه به پرسش بدل شود یا به شعار هویت، به خواننده بستگی دارد نه به سنگ مزار تاریخ.

بخش دهم

بحران بازگشت به گذشته

۲۱. ایران؛ میراث یا ایدئولوژی؟

یکی از مسائل مهم ایران معاصر، نحوهٔ مواجهه با گذشته است. گذشته، برای هر ملتی، هم ذخیرهٔ معناست و هم دام. ذخیره است، چون بدون حافظه نمی‌توان خود را شناخت. دام است، چون حافظه می‌تواند به جای آنکه چراغ باشد، آینهٔ طلسم‌شده‌ای شود که انسان را در تصویر کهن خود زندانی کند.

دو رویکرد را باید از هم جدا کرد.

رویکرد نخست، گذشته را منبع شناخت می‌داند. در این رویکرد، تاریخ خوانده می‌شود تا پیچیده شود، نه تا ساده شود؛ تا لایه‌ها دیده شوند، نه تا یک لایه به جای همه بنشیند. انسان از زرتشت، مهر، مانی، فردوسی، ابن‌سینا، غزالی، مولوی و حافظ می‌آموزد، بی‌آنکه ناگزیر باشد یکی را به قیمت حذف دیگری برگزیند.

رویکرد دوم، گذشته را به الگوی مطلوب آینده تبدیل می‌کند. در این رویکرد، یک مقطع ـ معمولاً مقطعی درخشان، گزینشی و اغلب خیالی ـ به غایت تبدیل می‌شود. تاریخ پس از آن، انحراف است. رستگاری، بازگشت است.

تفاوت این دو بسیار مهم است.

در اولی، **گذشته سرمایه است.**

در دومی، **گذشته مقصد است.**

مشکل از جایی آغاز می‌شود که تاریخ به ایدئولوژی تبدیل شود. ایدئولوژی تاریخی، پیچیدگی را برنمی‌تابد. اشکانیِ چندصدا را نمی‌خواهد؛ هخامنشیِ امپراتور را می‌خواهد. گاهانِ پرسشگر را کمتر می‌خواهد؛ شکوه تخت را بیشتر. اسلام ایرانی را یا یکسره انکار می‌کند یا یکسره جوهر بیگانه می‌شمارد. شعر عرفانی را، اگر به کار تفاخر ملی بیاید، می‌پذیرد و اگر به کار نقد ریا بیاید، ناشنیده می‌گیرد.

ایدئولوژی، گذشته را نمی‌خواند؛ آن را استخدام می‌کند.

۲۲. پان‌ایرانیسم و خطر تبدیل هویت به غایت

ایران‌دوستی، شناخت تاریخ ایران و علاقه به میراث ایران باستان، فی‌نفسه مسئله‌ای منفی نیست. بی‌علاقگی به گذشته نیز فضیلت نیست؛ اغلب فقط نوع دیگری از فقر است. بحران زمانی پدید می‌آید که هویت تاریخی به یک **غایت مطلق** تبدیل شود.

در آن وضعیت، انسان معاصر باید خود را با تصویری از گذشته تطبیق دهد. زندگی خوب، زندگی شبیه نیاکان می‌شود؛ حال آنکه ما از زندگی واقعی نیاکان جز تصویرهایی ناقص و اغلب درباری نداریم. هویت، به‌جای آنکه نقطهٔ آغاز گفت‌وگو باشد، پایان تفکر می‌شود.

این مسئله با ماهیت خود انسان در تضاد است. انسان موجودی تاریخی است. او فقط محصول گذشته نیست؛ **توان ساختن آینده را نیز دارد.** اگر هویت جای معنا را بگیرد، آدمی ممکن است به جای آنکه بپرسد «چگونه باید زندگی کنم؟» فقط بپرسد «من به کدام گذشته تعلق دارم؟»

اما تعلق، به تنهایی معنا نیست. تعلق می‌تواند گرم باشد، می‌تواند مسئولانه باشد؛ می‌تواند همچنین نقابی باشد بر خلأ. انسانِ بی‌معنا، هویت را بلندتر فریاد می‌کند، چون فریاد را با بودن اشتباه گرفته است.

نقد این کتاب متوجه ایران‌دوستی نیست. متوجه صورت‌هایی است که:

گذشته را یکدست می‌کنند؛

اسلام ایرانی، یونان ایرانی، و هند ایرانی را از تاریخ ایران حذف می‌کنند؛

زرتشت را به نماد نژادی فرو می‌کاهند؛

و از اشَه، به‌جای مسئولیت اخلاقی، پرچم می‌سازند.

پان‌ایرانیسم، در صورت‌های فرهنگی و پژوهشی‌اش، می‌تواند دانش باشد. در صورت‌های ایدئولوژیک و بازگشت‌گرایانه‌اش، به همان منطق بسته‌ای دچار می‌شود که

این کتاب در نهاد ساسانی نقد کرد: یکی کردن حقیقت با هویت جمعی، و تبدیل پرسش به مرز.

اگر زرتشت امروز به چنین بازگشت‌هایی می‌نگریست، شاید نخستین پرسش‌اش این بود: آیا این شیفتگی به نام من، انتخاب راستی است یا پناه بردن به یک تصویر؟ زیرا پرستش نام نیاکان، آسان‌تر از زیستن بر اساس اشَه است.

۲۳. انسان تاریخی؛ موجودی که نمی‌تواند به عقب بازگردد

انسان امروز محصول هزاران سال تاریخ است. نمی‌توان بخشی از این تاریخ را حذف کرد و انتظار داشت آدمی دوباره به نقطهٔ قبل بازگردد. ایران امروز حاصل تعامل لایه‌های گوناگون است: هندوایرانی، میان‌رودانی، هلنی، اشکانی، ساسانی، اسلامی، ترکی ـ مغولی، اروپایی و جهانی. زبان فارسی خود گواه این چندلایگی است. هر کس بخواهد یکی از این لایه‌ها را «اصل» و بقیه را «زوائد» بخواند، نه از ایران، که از خیال خود دفاع کرده است.

بنابراین پرسش سازنده این نیست: کدام دوره را انتخاب کنیم؟

بلکه این است: **از هر دوره چه چیزی برای آینده قابل استفاده است؟**

از گاهان: انتخاب، مسئولیت، پیوند اخلاق و هستی.

از مهر: پیمان و اعتماد.

از تجربهٔ ساسانی: هشدار دربارهٔ یکی شدن دین و دولت.

از مانی: جسارت ساختن روایتی دربارهٔ رنج، فراتر از مرز قوم.

از غزالی: حق بحران یقین.

از خیام: حق حیرت.

از مولوی: انسان به‌مثابهٔ شدن.

از حافظ: بدگمانی نسبت به حقیقتِ نمایشی.

این فهرست، برنامهٔ احیای موزه‌ای نیست. جعبهٔ ابزار است. انسان آینده حق دارد ابزار را بردارد، تیز کند، یا کنار بگذارد. آنچه حق ندارد، این است که جعبه را مهر و موم کند و بپرستد.

بازگشت کامل به گذشته، علاوه بر امتناع فلسفی، امتناع عملی نیز دارد. اقتصاد، علم، حقوق بشر، پزشکی، شهر و اقلیم امروز، جهان گاهانی نیستند. کسی که می‌خواهد «بازگردد»، در عمل ناگزیر است از جهان امروز گزینشی مصرف کند و جهان دیروز را گزینشی خیال نماید. این بازگشت نیست؛ نقاب است.

بخش یازدهم

از بازگشت به بازآفرینی

۲۴. میراث برای زیستن است، نه پرستیدن

فرهنگ زنده گذشته را تکرار نمی‌کند. آن را بازآفرینی می‌کند.

فردوسی نمونهٔ بزرگی از همین فرایند است. او گذشتهٔ ایران را حفظ کرد، اما آن را به زبان و جهان ذهنی زمان خود بازآفرینی نمود. شاهنامه بایگانی واژه‌های مرده نیست؛ میدان اخلاقی تازه‌ای است که در آن داد، خرد، نام و مرگ دوباره اندیشیده می‌شوند. فردوسی گذشته را از مرگ نجات داد، نه با مومیایی کردن آن، بلکه با دمیدن جان شعر در آن.

سهروردی نیز، به شیوه‌ای دیگر، همین کار را کرد: نور، فره، حکمت خسروانی را به زبان فلسفهٔ زمان خویش برگرداند. او نخواست مادها را به تخت بازگرداند؛ خواست امکان فکر را از یک میراث خاموش بیرون بکشد.

بنابراین:

بازگشت، گذشته را مقصد می‌کند.

بازآفرینی، گذشته را سرچشمه می‌کند.

این تفاوت، برای آیندهٔ فرهنگ ایران اساسی است. مقصد، انسان را به عقب می‌خواند. سرچشمه، او را سیراب می‌کند تا راه برود. پرستش میراث، صورت ظریف نومیدی است: گمان می‌کنیم بهترین چیزها پیشتر رخ داده است. بازآفرینی میراث، صورت دشوار امید است: گمان می‌کنیم بهترین چیزها هنوز ممکن است، به شرط آنکه از آنچه بوده، بیاموزیم.

میراث برای زیستن است، نه پرستیدن. زیستن یعنی خطر کردن: خطر تفسیر، خطر نقد، خطر کنار گذاشتن آنچه دیگر پاسخ‌گو نیست. پرستیدن یعنی ایمن ماندن در موزه. تمدن‌ها در موزه نمی‌میرند؛ پیش از ورود به موزه، وقتی که از خطر کردن دست می‌کشند، می‌میرند.

۲۵. اگر زرتشت امروز سخن می‌گفت

اگر روح گاهان را جدی بگیریم، زرتشت امروز احتمالاً همان پاسخ‌های تاریخی را تکرار نمی‌کرد. او پرسش‌های خود را به جهان امروز منتقل می‌کرد. وفاداری به یک متفکر، تکرار واژگان او نیست؛ ادامه دادن جهت پرسش اوست.

راستی در عصر اطلاعات چیست؟ وقتی دروغ دیگر فقط سخن کژ یک فرد نیست، بلکه صنعتی است با الگوریتم، سرمایه و مخاطب انبوه؟

دروغ در عصر رسانه چگونه ساخته می‌شود؟ آیا دروج امروز بیشتر به شکل سانسور ظاهر می‌شود یا به شکل انبوهیِ سخن، که در آن حقیقت در هیاهو خفه می‌گردد؟

مسئولیت انسان در برابر هوش مصنوعی چیست؟ اگر آدمی هم‌کار سامان جهان است، ساختن هوشی که تصمیم می‌گیرد، چه نوع مشارکتی در اشَه یا دروج است؟

آیا انسان می‌تواند فناوری را بدون از دست دادن اختیار خود گسترش دهد؟ اختیار، در گاهان، نقطهٔ وزن انسان است. اگر تصمیم‌های بزرگ زندگی به سیستم‌هایی سپرده شود که نمی‌توان از آن‌ها حساب کشید، انسانِ انتخابگر به چه بدل می‌شود؟

مسئولیت ما در برابر طبیعت چیست؟ اشَه، اگر سامان هستی است، نمی‌تواند نسبت به اقلیم، آب، خاک و جانور بی‌تفاوت بماند. انسانِ گاهان، جهان را صحنهٔ بی‌تفاوت مصرف نمی‌بیند.

و مهر امروز چه می‌گفت؟ آیا پیمان در جهان شبکه‌ای ممکن است؟ اعتماد، وقتی چهره به نمایه بدل شده، چگونه حفظ می‌شود؟ یک دروغِ مهر، امروز شاید نه یک کشور، که یک سپهر عمومی را ویران کند.

این یعنی وفاداری به یک متفکر، تکرار پاسخ‌های او نیست.

> **وفاداری حقیقی، ادامه دادن پرسش او در جهان تازه است.**

کسی که فقط پاسخ‌های زرتشت را تکرار می‌کند، ممکن است نام او را بلند بدارد و روح او را ترک گوید. کسی که پرسش او را به عصر هوش مصنوعی و بحران اقلیم می‌برد، حتی اگر آیین کهن را به جا نیاورد، به او نزدیک‌تر است. این سخن، دعوت به بی‌سنتی نیست؛ دعوت به سنتِ زنده است.

بخش دوازدهم

هستی‌شناسی انسان آینده

۲۶. از وجود تا معنا

هستی‌شناسی کلاسیک بیشتر می‌پرسید: چه چیزی وجود دارد؟ چه جوهرهایی هست؟ رابطهٔ واجب و ممکن چیست؟ ماده و صورت، نور و ظلمت، جوهر و عرض؟ این پرسش‌ها باطل نشده‌اند. علم تجربی نیز، به شیوهٔ خود، از آنچه هست می‌پرسد.

اما انسان معاصر با مسئلهٔ دیگری نیز روبه‌روست: **با این وجود چگونه باید زندگی کرد؟**

جهانی که فیزیک توصیف می‌کند، به خودی خود به انسان نمی‌گوید چرا باید بیدار شود، به دیگری وفادار بماند، یا در برابر دروغ بایستد. شکاف میان توصیف جهان و ارزش زندگی، همان جایی است که معنا یا غیاب معنا ظاهر می‌شود. به همین دلیل هستی‌شناسی آینده باید به معناشناسی متصل شود؛ وگرنه یا به فیزیک فرومی‌کاهد یا به موعظه.

چهار پرسش بنیادی می‌تواند در مرکز آن قرار گیرد:

وجود چیست؟ چه چیز هست، و چگونه از توهم و تصویر جدا می‌شود؟

آگاهی چگونه شکل می‌گیرد؟ انسان چگونه می‌داند که می‌داند؛ و مرز آگاهی انسانی و هوش مصنوعی کجاست؟

رابطهٔ من با دیگری و جهان چیست؟ پیمان، عدالت، مهر، و مسئولیت در قبال طبیعت.

چرا زندگی می‌کنم؟ پرسش معنا، که هیچ توصیف علمی به تنهایی آن را نمی‌بندد.

این چهار پرسش، ترجمهٔ امروزی همان دغدغه‌هایی‌اند که از گاهان تا حافظ پیموده شد: راستی، یقین، نسبت با دیگری، و ارزش بودن. هستی‌شناسی‌ای که یکی را بگیرد و بقیه را فرونهد، ناقص خواهد ماند. علم بدون معنا، کور است؛ معنا بدون علم، بی‌پناه. هویت بدون نقد، زندان است؛ آزادی بدون اخلاق، تهی.

۲۷. انسان؛ موجودی در حال شدن

انسان فقط چیزی نیست که هست. انسان چیزی است که **در حال تبدیل شدن به آن است.**

این ایده در سنت‌های گوناگون فلسفی و عرفانی به شکل‌های مختلف دیده می‌شود: در شدن مولوی، در سیلان برخی قرائت‌های بودایی، در اگزیستانس مدرن، در تربیت اخلاقی ارسطو، و حتی در دعوت گاهانی به انتخاب پیوسته. انسان پروژه‌ای ناتمام است. تمام‌شدگی او، اگر رخ نماید، یا مرگ است یا جمود.

پس پرسش اساسی:

> **من در حال تبدیل شدن به چه کسی هستم؟**

این پرسش را نمی‌توان با تبار پاسخ داد. تبار می‌گوید از کجا آمده‌ای؛ نمی‌گوید به کجا باید رفت. نمی‌توان فقط با مهارت پاسخ داد. مهارت می‌گوید چه می‌توانی بکنی؛ نمی‌گوید که باید بشوی. نمی‌توان فقط با هویت جمعی پاسخ داد. جمع می‌تواند تو را نگاه دارد یا ببلعد.

انسان آینده، بیش از انسان گذشته، در معرض شکل‌دادن بیرونی است: داده، تصویر، بازار، ایدئولوژی، و فناوری‌های توجه. از این رو، شدنِ آگاهانه یک تجمل معنوی نیست؛ شرط حفظ انسانیت است. اگر مولوی از نی می‌گفت که از نیستان بریده شده، انسان امروز از انبوهی تصاویر بریده و به هم چسبیده است. جدایی او جدایی از اصل نیست فقط؛ جدایی از سکوت و از انتخاب نیز هست.

اشَه، در خوانش امروزی، می‌تواند نامی باشد برای شدن در جهت سامان درست: نه بازگشت به آیین کهن، بلکه تعهد به اینکه شدنِ ما جهان را ویران نکند.

۲۸. معنا؛ حلقهٔ اتصال هستی و زندگی

انسان نمی‌خواهد فقط بداند چه چیزی وجود دارد. می‌خواهد بداند: **بودن من چه معنایی دارد؟**

معنا در نسبت میان واقعیت، انتخاب، رابطه، مسئولیت و تجربه شکل می‌گیرد. از این منظر، معنا نه صرفاً یک دستور بیرونی است و نه خیال کاملاً شخصی. دستور بیرونی، اگر درونی نشود، اطاعت است نه معنا. خیال شخصی، اگر با جهان و دیگری برخورد نکند، رؤیاست نه معنا.

معنا چیزی است که انسان در مواجهه با جهان، خود و دیگری **می‌سازد و کشف می‌کند.** این دو فعل را باید با هم آورد. فقط ساختن، به اراده‌گرایی خام می‌انجامد: گویی هر روایتی با هر محتوایی، اگر برگزیده شود، معناست. فقط کشف، به جزم می‌انجامد: گویی معنا پیشتر در جایی نهاده شده و انسان فقط باید آن را پیدا کند و سپس از پرسش بازایستد. زندگی واقعی معنا، میان این دو است: انسان کشف می‌کند که جهان بی‌تفاوت نیست ـ رنج هست، پیمان هست، مرگ هست، زیبایی هست ـ و در برابر این‌ها دست به انتخاب و روایت می‌زند.

از مهر می‌آموزیم که معنا، خصوصی محض نیست؛ در اعتماد متقابل شکل می‌گیرد. از مانی می‌آموزیم که معنا باید رنج را توضیح دهد، نه انکار. از خیام می‌آموزیم که معنا حق ندارد ناپایداری را لاپوشانی کند. از حافظ می‌آموزیم که معنا، اگر نمایش شود، خود به دروغ بدل می‌گردد.

معنا، حلقهٔ اتصال هستی و زندگی است. بدون آن، هستی فقط آن چیزی است که اتفاق می‌افتد؛ و زندگی فقط آن چیزی است که می‌گذرد.

بخش پایانی

از میراث به آینده

۲۹. ایران آینده؛ نه ضد گذشته، نه اسیر گذشته

ایران آینده برای عبور از بحران معنا باید از دو خطا فاصله بگیرد:

فراموشی گذشته

و

پرستش گذشته.

فراموشی، انسان را بی‌ریشه می‌کند. کسی که نمی‌داند از کجا آمده، هر بادی او را به نام تازگی می‌برد. پرستش، او را بی‌آینده می‌کند. کسی که گذشته را سقف می‌پندارد، دیگر قد نمی‌کشد.

راه سوم:

> **شناخت گذشته، نقد گذشته، و آفرینش آینده.**

شناخت، کار دانش است: فیلولوژی، تاریخ، باستان‌شناسی، خواندن متن در بافت خود. نقد، کار فلسفه است: پرسیدن که چه چیزی در این میراث هنوز راست است و چه چیزی فقط قدرت را خدمت کرده. آفرینش، کار فرهنگ زنده است: شعر، اندیشه، نهادهای عادل، علم مسئول، و اخلاقی که بتواند با فناوری هم‌قد شود.

ایران آینده اگر فقط ضد گذشته باشد، خود را از سرمایه محروم کرده است. اگر فقط اسیر گذشته باشد، خود را از تصمیم محروم کرده است. تمدن‌های بزرگ، هر دو محرومیت را دیده‌اند و هر دو را گران پرداخته‌اند.

۳۰. نتیجهٔ نهایی؛ از زرتشت تا انسان آینده

این پژوهش در نهایت به یک داوری ساده دربارهٔ «خوب یا بد بودن» زرتشتی‌گری نمی‌رسد. مسئله عمیق‌تر است.

زرتشت در آغاز، یک امکان بزرگ برای اندیشهٔ ایرانی ایجاد کرد: انسان موجودی مسئول در برابر هستی است و انتخاب اخلاقی او در سرنوشت جهان نقش دارد. اشَه، در برابر دروغ و بی‌نظمی، تنها یک دستور اخلاقی نبود؛ می‌توانست بنیانی برای پیوند میان حقیقت، اخلاق و هستی باشد. مهر به این بنیان، بُعد پیمان و اعتماد افزود. انسان نه فقط باید راست باشد، بلکه باید امین باشد؛ نه فقط با خود، با دیگری.

اما تاریخ یک اندیشه همیشه با نقطهٔ آغاز آن یکسان نمی‌ماند. زرتشتی‌گری در مسیر تاریخی خود با سنت‌های کهن ایرانی درآمیخت، ساختار روحانی پیدا کرد و در دورهٔ ساسانی به بخش مهمی از نظم سیاسی و اجتماعی تبدیل شد. این نهادینه‌شدن از یک سو به حفظ و انتقال سنت کمک کرد، اما از سوی دیگر امکان تبدیل پرسش زنده به نظام تثبیت‌شدهٔ پاسخ‌ها را افزایش داد.

در این نقطه، مفهوم توقف معنا پیدا می‌کند. توقف به معنای نابودی نیست؛ به معنای کاهش توان یک سنت برای بازآفرینی مداوم هستی‌شناسی خود در برابر پرسش‌های تازهٔ انسان است. کرتیر، در این روایت، نماد یک منطق است نه تنها یک شخص: منطق نگهبانی نظم. اوستا، حافظه‌ای گرانبها که اگر به جای پرسش بنشیند، حصار می‌شود.

در همین فضای تاریخی، مانی کوشید با عبور از مرزهای قومی و دینی، دستگاهی جامع برای توضیح نور، تاریکی، ماده، رنج و رستگاری بسازد. از این منظر، اهمیت تاریخی مانی فقط در آموزه‌های او نیست؛ در جسارت او برای بازسازی یک نظام معنایی است. قدرت سیاسی او را شکست داد؛ قدرت معنایی‌اش، در حافظهٔ تمدن‌ها ماند. این جدایی قدرت سیاسی از قدرت معنایی، یکی از درس‌های پایدار کتاب است.

اما مسیر معنا در ایران متوقف نشد. پس از اسلام، پرسش‌های بنیادین انسان ایرانی در قالب‌های تازه‌ای ادامه یافتند. غزالی بحران یقین را به مسئله تبدیل کرد. خیام در برابر ناپایداری جهان، حق حیرت و پرسش را زنده نگه داشت. مولوی حقیقت را از یک

گزاره به یک فرایند شدن تبدیل کرد. و حافظ نشان داد که حقیقت هنگامی که در خدمت نهاد و قدرت قرار گیرد، می‌تواند از معنای خود تهی شود.

از این منظر، غزالی، خیام، مولوی و حافظ را نباید چهار نام منفرد دانست؛ می‌توان آن‌ها را چهار مرحلهٔ متفاوت از یک حرکت بزرگ خواند:

یقین ← حیرت ← تحول ← رهایی از تظاهر.

این حرکت نشان می‌دهد که تاریخ اندیشهٔ ایران فقط تاریخ ادیان نیست؛ **تاریخ جابه‌جایی پرسش معناست.**

و همین نکته ما را به بحران امروز می‌رساند.

پاسخ بحران معنای انسان معاصر، بازگشت مکانیکی به گذشته نیست. اگر انسان امروز را مجبور کنیم با پاسخ‌های هزاران سال پیش زندگی کند، در واقع خودِ روح پرسشگری را که در بسیاری از متفکران گذشته وجود داشت از میان برده‌ایم. زرتشت اگر امروز فقط تکرار شود، خیانت شده است؛ اگر از نو پرسیده شود، شنیده شده است.

> **میراث، زمانی زنده است که بتواند آینده تولید کند.**

ایران امروز نه نیازمند فراموش کردن زرتشت است، نه نیازمند بازسازی صوری جهان ساسانی. ما به چیزی دشوارتر نیاز داریم: **ادامه دادن پرسش زرتشت در جهان امروز.**

اگر زرتشت دربارهٔ راستی می‌پرسید، امروز باید دربارهٔ حقیقت در عصر هوش مصنوعی و رسانه پرسید.

اگر مهر از پیمان سخن می‌گفت، امروز باید از امکان اعتماد در جهان شبکه‌ای پرسید.

اگر مانی در پی دستگاهی جامع برای توضیح رنج و رستگاری بود، امروز باید پرسید انسان در جهانی مملو از فناوری، نابرابری، جنگ و تنهایی چگونه می‌تواند معنا پیدا کند.

اگر غزالی از یقین پرسید، امروز باید پرسید در انفجار اطلاعات، یقین چه معنایی دارد و چگونه به دام یقینِ جعلیِ الگوریتمی نیفتیم.

اگر خیام از ناپایداری پرسید، امروز باید نسبت انسان با مرگ و محدودیت را دوباره فهمید؛ حتی وقتی پزشکی مرگ را به تأخیر می‌اندازد.

اگر مولوی از شدن سخن گفت، امروز باید پرسید انسان در عصر فناوری چگونه می‌تواند همچنان انسان باقی بماند.

و اگر حافظ از تظاهر بیزار بود، امروز باید نسبت میان حقیقت و نمایش را در جهان رسانه‌ای بررسی کرد.

بنابراین، هستی‌شناسی مورد نیاز جهان امروز نمی‌تواند تنها به این پرسش بسنده کند که «چه چیزی وجود دارد؟» بلکه باید چهار پرسش را هم‌زمان دنبال کند:

چه چیزی هست؟

چگونه آن را می‌شناسیم؟

چه نسبتی با دیگری و جهان داریم؟

و برای چه زندگی می‌کنیم؟

در اینجا هستی‌شناسی به معناشناسی متصل می‌شود. انسان فقط موجودی نیست که «هست»؛ موجودی است که می‌خواهد بداند چرا هست و چگونه باید باشد.

از همین رو، بزرگ‌ترین نیاز انسان امروز شاید تولید یک دین جدید یا بازگشت به یک دین قدیمی نباشد؛ بلکه ساختن یک **افق معنایی تازه** باشد؛ افقی که در آن علم بدون معنا، فناوری بدون مسئولیت، هویت بدون نقد و آزادی بدون اخلاق، کافی تلقی نشوند.

و اینجاست که نقد بازگشت‌گرایی تاریخی اهمیت پیدا می‌کند. ایران‌دوستی هنگامی ارزشمند است که گذشته را به منبع آگاهی تبدیل کند، نه به زندان هویت.

> **گذشته باید ریشه باشد، نه سقف.**

اگر گذشته سقف شود، انسان دیگر اجازهٔ رشد ندارد. اما اگر ریشه باشد، می‌تواند درختی بسازد که هنوز شاخه‌هایش به سوی آینده می‌روند.
شاید مهم‌ترین درس تاریخ زرتشت، مهر، مانی، غزالی، خیام، مولوی و حافظ یکسان نباشد؛ اما در یک نقطه به هم می‌رسند:

> **انسان برای زنده ماندن به پاسخ نیاز دارد، اما برای رشد کردن به پرسش نیازمند است.**

و تمدنی که پرسش‌هایش را از دست بدهد، حتی اگر متونش باقی بمانند، ممکن است از درون متوقف شود. متن بدون پرسش، حافظهٔ بی‌جان است. پرسش بدون حافظه، بی‌ریشه‌گی است. زندگی فکر، در تنش این دو است.
پس مسئلهٔ ما بازگشت به گذشته نیست. مسئله، **بازآفرینی معنا** است.
ما باید از گذشته بپرسیم: چه چیزی در تو هنوز برای انسان امروز زنده است؟ و سپس جرئت داشته باشیم چیزهایی را که دیگر پاسخ‌گو نیستند کنار بگذاریم. این شاید دشوارترین شکل وفاداری به میراث باشد: **نه تکرار آن، بلکه ادامه دادن آن.**
در نهایت، تاریخ اندیشهٔ ایران را می‌توان نه خطی مستقیم از ظهور و سقوط ادیان، بلکه همچون رودخانه‌ای دید که بستر خود را بارها تغییر داده است. گاه در قالب دین. گاه در قالب فلسفه. گاه در شعر. گاه در عرفان. و امروز شاید در قالب یک پرسش تازه دربارهٔ انسان.
این پرسش هنوز پایان نیافته است:

> **چگونه می‌توان در جهانی که هر روز قدرتمندتر می‌شود، انسانی‌تر باقی ماند؟**

پاسخ این پرسش شاید بزرگ‌ترین پروژهٔ هستی‌شناختی انسان معاصر باشد. و شاید سهم ایران از آینده، نه بازگشت به هزاران سال پیش، بلکه ساختن پلی میان تمام آنچه بوده‌ایم و تمام آنچه هنوز می‌توانیم بشویم باشد.

> **معنا پایان تاریخ نیست؛**
>
> **توانایی انسان برای ادامه دادن تاریخ خویش است.**

منابع و مآخذ

فهرست زیر، منابعی است که استخوان‌بندی این پژوهش بر آن‌ها استوار است. ارجاع کامل نسخه‌شناختی در ویراست نهایی دانشگاهی باید بر اساس چاپ مورد استفاده تکمیل شود. در اینجا، به‌عمد، میان منابع نخستین، پژوهش‌های تخصصی و آثار تطبیقی تمایز نهاده شده است.

منابع نخستین و متون ایران باستان

اوستا، به‌ویژه:

- یسنا، خاصه بخش‌های گاهانی (یسنا ۲۸ـ۳۴، ۴۳ـ۵۱، ۵۳)
- مهر یشت، یشت دهم
- فروردین یشت
- وندیداد
- دیگر یشت‌ها، با رعایت تمایز لایه‌های زبانی و فکری

کتیبه‌های هخامنشی، به‌ویژه کتیبهٔ بیستون و کتیبه‌های داریوش و خشایارشا (متن‌های فارسی باستان).

کتیبه‌های کرتیر، به‌ویژه نقش‌رجب، نقش‌رستم، سرمشهد و کعبهٔ زرتشت.

دینکرد، مجموعهٔ متون پهلوی زرتشتی.

بندهشن، از متون مهم کیهان‌شناسی زرتشتی.

شاپورگان، اثر منسوب به مانی، در کنار قطعات مانوی به‌دست‌آمده از متون ایرانی میانه و آسیای مرکزی.

پژوهش‌های بنیادین دربارهٔ زرتشت و زرتشتی‌گری

Boyce, Mary. A History of Zoroastrianism. Leiden: Brill.

Boyce, Mary. Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices. London: Routledge & Kegan Paul.

Humbach, Helmut. The Gathas of Zarathushtra and the Other Old Avestan Texts. Heidelberg: Winter.

Insler, Stanley. The Gāthās of Zarathustra. Acta Iranica.

Kellens, Jean. پژوهش‌های مربوط به اوستا، گاهان و تاریخ دین زرتشتی.

Skjærvø, Prods Oktor. پژوهش‌های مربوط به زبان‌های ایرانی باستان، اوستا و سنت زرتشتی.

Gnoli, Gherardo. آثار مربوط به دین و هویت ایرانی در دوران باستان.

منابع مربوط به مهر و میترا

Darmesteter, James. The Zend-Avesta.

Hinnells, John R. پژوهش‌های مربوط به Mithraism و ادیان ایرانی.

Lommel, Hermann. پژوهش‌های مربوط به میترا در سنت ایرانی.

Gershevitch, Ilya. The Avestan Hymn to Mithra. Cambridge.

Boyce, Mary. مقالات مربوط به میترا و سنت‌های دینی ایران باستان.

Mihr Yašt، اوستا، یشت دهم.

منابع مربوط به دورهٔ اشکانی و ساسانی

Daryaee, Touraj. Sasanian Persia: The Rise and Fall of an Empire. I.B. Tauris.

Canepa, Matthew P. The Two Eyes of the Earth: Art and Ritual of Kingship between Rome and Sasanian Iran.

Skjærvø, Prods Oktor. پژوهش‌های مربوط به تاریخ و فرهنگ ایران ساسانی.

Boyce, Mary. Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices.

منابع مربوط به مانی و مانویت

Lieu, Samuel N. C. Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China. Manchester University Press.

Klimkeit, Hans-Joachim. Gnosis on the Silk Road: Gnostic Texts from Central Asia. HarperCollins.

Sundermann, Werner. پژوهش‌های مربوط به مانویت ایرانی و متون مانوی.

BeDuhn, Jason David. The Manichaean Body: In Discipline and Ritual. Johns Hopkins University Press.

Asmussen, Jes Peter. پژوهش‌های مربوط به مانویت و متون مانوی.

منابع مربوط به غزالی

غزالی، ابوحامد. المنقذ من الضلال.

غزالی، ابوحامد. احیاء علوم الدین.

غزالی، ابوحامد. تهافت الفلاسفه.

Griffel, Frank. Al-Ghazali's Philosophical Theology. Oxford University Press.

زرین‌کوب، عبدالحسین. فرار از مدرسه.

منابع مربوط به خیام

خیام، عمر. رباعیات، با توجه جدی به مسئلهٔ انتساب و اختلاف نسخه‌ها.

فروغی، محمدعلی / غنی، قاسم. تصحیح‌ها و گزیده‌های انتقادی رباعیات.

Rosenfeld, Boris. پژوهش‌های مربوط به خیام، ریاضیات و فلسفهٔ او.

Aminrazavi, Mehdi. The Wine of Wisdom: The Life, Poetry and Philosophy of Omar Khayyam.

منابع مربوط به مولوی

مولانا جلال‌الدین محمد بلخی. مثنوی معنوی.

مولانا جلال‌الدین محمد بلخی. دیوان شمس تبریزی.

Nicholson, Reynold A. The Mathnawí of Jalálu'ddín Rúmí.

Schimmel, Annemarie. I Am Wind, You Are Fire: The Life and Work of Rumi. Shambhala.

زرین‌کوب، عبدالحسین. پلّه پلّه تا ملاقات خدا.

منابع مربوط به حافظ

حافظ، شمس‌الدین محمد. دیوان حافظ، بر اساس تصحیح‌های معتبر (خانلری، قزوینی ـ غنی، عیوضی ـ بهروز).

خانلری، پرویز ناتل. پژوهش‌ها و تصحیح دیوان حافظ.

خرمشاهی، بهاءالدین. حافظ‌پژوهی.

Arberry, A. J. پژوهش‌های مربوط به شعر و عرفان حافظ.

منابع فلسفه و عرفان ایرانی ـ اسلامی

سهروردی، شهاب‌الدین. حکمة‌الاشراق.

ابن‌عربی، محیی‌الدین. فصوص‌الحکم.

ملاصدرا. الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة.

Corbin, Henry. Alone with the Alone: Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi.

Nasr, Seyyed Hossein. Islamic Philosophy from Its Origin to the Present.

منابع تطبیقی دربارهٔ معنا و هستی

Frankl, Viktor E. Man's Search for Meaning.

Heidegger, Martin. Being and Time.

Sartre, Jean-Paul. Being and Nothingness.

Camus, Albert. The Myth of Sisyphus.

Eliade, Mircea. A History of Religious Ideas.

Taylor, Charles. Sources of the Self؛ A Secular Age.

منابع دانشنامه‌ای

Encyclopaedia Iranica، مدخل‌های:

Zarathustra؛ Gathas؛ Avesta؛ Zoroastrianism؛ Mithra؛ Manichaeism؛ Kartir؛ Sasanian Religion؛ Arsacid Period.

Encyclopaedia of Religion، مدخل‌های مربوط به ادیان ایرانی، زرتشتی‌گری، مانویت و عرفان.

یادداشت روش‌شناختی و ملاحظات پایانی نویسنده

این کتاب قصد ندارد میان «ایران باستان» و «ایران پس از اسلام» یکی را انتخاب و دیگری را حذف کند. چنین انتخابی خود گرفتار همان منطق تقلیل‌گرایانه‌ای خواهد بود که این پژوهش در پی نقد آن است. ایران، در این صفحات، یک لحظهٔ تاریخی نیست؛ **یک فرایند است.**

همچنین مقصود از «توقف زرتشتی‌گری» نه توقف حیات دینی زرتشتیان است و نه نفی ارزش میراث زرتشتی؛ بلکه کاهش نسبی پویایی یک پروژهٔ هستی‌شناختی و معناشناختی در مقایسه با ظرفیت آغازین آن است. این مفهوم، ابزار تحلیل است نه دشنام.

باید میان **میترا در سنت هندوایرانی، مهر در اوستا، و میترائیسم رومی** تمایز گذاشت. سخن گفتن از «ورود میترائیسم به زرتشت»، اگر به معنای ورود یک دین کاملاً بیگانه باشد، از نظر تاریخی دقیق نیست. آنچه اهمیت دارد، هم‌پوشانی، جذب و بازتفسیر سنت مهر در جهان دینی ایران است.

مانی نیز چند قرن پس از زرتشت ظهور کرد و بنابراین نمی‌توان او را به معنای تاریخی «انقلابی علیه شخص زرتشت» نامید. منظور از تعبیر «انقلاب معنایی» در این پژوهش، اشاره به واکنش یک نظام معنایی تازه به فضای دینی ـ سیاسی تثبیت‌شدهٔ عصر ساسانی است. خود مانی، زرتشت را در شمار پیشینیان خویش می‌آورد؛ جدال او با نهاد زمانه است، نه با ندای گاهان.

غزالی، خیام، مولوی و حافظ یک مکتب واحد فلسفی نیستند. قرار دادن آن‌ها در کنار یکدیگر به معنای یکسان دانستن آرای آنان نیست؛ آنان در این کتاب به‌عنوان چهار ایستگاه مهم در حرکت گستردهٔ معناجویانهٔ اندیشهٔ ایرانی مطالعه شده‌اند. حضور

حاشیه‌ای سهروردی نیز برای یادآوری این نکته است که فلسفهٔ نور، خود ادامهٔ دیگری از همین جست‌وجوست.

در نقل رباعیات خیام، مسئلهٔ انتساب نادیده گرفته نشده است. «سنت خیامی» در این کتاب بیش از «شخص خیام» محل استناد است؛ یعنی مجموعه‌ای از پرسش‌ها که فرهنگ ایرانی به نام او حفظ کرده است.

نقد پان‌ایرانیسم نیز متوجه ایران‌دوستی، ایران‌شناسی یا علاقه به ایران باستان نیست؛ متوجه صورت‌های ایدئولوژیک و بازگشت‌گرایانه‌ای است که گذشته را به جای منبع شناخت، به مقصد نهایی انسان تبدیل می‌کنند.

زرتشت بخشی از این فرایند است. مهر بخشی دیگر. مانی بخشی دیگر. و غزالی، خیام، مولوی و حافظ نیز ادامه‌های دیگری از همان جست‌وجوی تاریخی انسان برای یافتن نسبت خود با هستی و معنا هستند.

از این منظر، آیندهٔ فرهنگ ایران زمانی آغاز می‌شود که بتواند همهٔ این لایه‌ها را نه برای بازسازی گذشته، بلکه برای آفرینش انسانی تازه به گفت‌وگو بنشاند.

> **گذشته باید ریشه باشد، نه سقف.**

دکتر اهورا خلیلی

گذشته باید ریشه باشد، نه سقف.

هر تمدنی پیش از شکست نظامی ممکن است در سطحی ژرف‌تر از هم بپاشد: در سطح معنا. این کتاب زرتشت را با تمام تاریخ زرتشتی‌گری یکی نمی‌گیرد. از گاهان و اشَه آغاز می‌کند، از هم‌نشینی دین و قدرت در ایران باستان می‌گذرد، مهر را به‌مثابهٔ اخلاق پیمان می‌خواند، مانی را به‌مثابهٔ شورش معنا در برابر سکون نهاد می‌بیند، و سپس با غزالی، خیام، مولوی و حافظ مسیر پرسش را در ایران پس از اسلام دنبال می‌کند.

مسئله، بازگشت به گذشته نیست. مسئله بازآفرینی معناست: چگونه می‌توان در جهانی که هر روز قدرتمندتر می‌شود، انسانی‌تر باقی ماند؟

دکتر اهورا خلیلی